

GIUSEPPE Ghiberti
VITTORIO PERI
HERMANN J. POTTMEYER
DONATO VALENTINI

Papato e istanze ecumeniche

Giuseppe Ghiberti, Vittorio Peri
Hermann J. Pottmeyer, Donato Valentini
Papato e istanze ecumeniche

Collana «Scienze religiose»

1. Aa.Vv., *Per una lettura molteplice della Bibbia*
2. Aa.Vv., *Istanze della teologia fondamentale oggi*
3. Zucal S., *La teologia della morte in Karl Rahner*
4. Aa.Vv., *Le scienze della religione oggi*
5. Nicoletti M., *La dialettica dell'Incarnazione. Soggettività e storia nel pensiero di Sören Kierkegaard*
6. Aa.Vv., *Papato e istanze ecumeniche*
7. Aa.Vv., *Come e perché la pace in un mondo di peccato*
8. Zorzi G., *Il realismo cristiano di Reinhold Niebuhr*
(in preparazione)

GIUSEPPE GIBERTI
HERMANN J. POTTMEYER

VITTORIO PERI
DONATO VALENTINI

Papato e istanze ecumeniche

Atti del convegno
tenuto a Trento il 19-20 maggio 1982
a cura di Luigi Sartori

Istituto Trentino di Cultura
Pubblicazioni
dell'**Istituto di Scienze Religiose in Trento - 6**

Istituto di Scienze Religiose in Trento

Sede: Villa Tambosi
38050 Villazzano-Trento
tel. 0461-910513

Comitato Scientifico dell'Istituto

Iginio Rogger (Presidente), Wilhelm Egger, Walter Kern, Josef Krejčí,
Claudio Leonardi, Germano Pellegrini, Luigi Sartori, Sitia Sassudelli,
Lorenzo Zani, Giovanni Menestrina (Segretario)

Pubblicazioni dell'Istituto di Scienze Religiose in Trento

Direttore: Iginio Rogger
Segretario di redazione: Giovanni Menestrina

© 1984 Centro editoriale dehoniano
Via Nosadella, 6 - 40123 Bologna

INTRODUZIONE

LUIGI SARTORI

Un istituto di scienze religiose ha il diritto di affrontare tematiche che gratificano, che ampliano a ventaglio l'orizzonte del sapere, che arricchiscono anche a livello di erudizione, o meglio ci fanno sentire più dotati e più ricchi. Ma ha anche il dovere di aggredire tematiche meno gratificanti, di affrontare nodi che ci fanno sperimentare impotenti o più poveri, in quanto nessuno è in grado di offrire soluzioni accettabili dagli altri in modo pieno.

Dopo gli incontri del primo tipo, nei quali il nostro Istituto sembrava muoversi a suo agio con tematiche di lusso (su: le varie letture della Bibbia; la teologia fondamentale; le scienze della religione), ecco un atto di coraggio e di umiltà: un convegno per tastare il polso dell'ecumenismo in un problema finora quasi «tabù», il primato papale.

Il Papa, all'interno del cristianesimo, è ancora un segno che divide; nonostante sia considerato e presentato dalla teologia cattolica quale segno di unione! Affrontare questo nodo rappresenta ancora, per tutte le chiese, una messa in crisi reciproca, per risolversi in una confessione di inabilità, di impotenza, come di fronte ad una pietra d'inciampo. È umiliante, per una religione come il cristianesimo, verificare che qualcosa che alcuni riconoscono ed sperimentano un mezzo che aiuta ad avvicinarsi al Vangelo, a Cristo e perciò a Dio, da altri invece viene giudicato un ostacolo sullo stesso cammino. Il movimento ecumenico, vecchio di almeno mezzo secolo, ha girato al largo intorno al problema del papato. Non che lo ignorasse, non che fingesse di non

conoscerlo, o lo pensasse poco decisivo, o addirittura inesistente. Esisteva, e come!, ma quasi sepolto, per rimozione, nel fondo del subconscio; non si riusciva a trarlo alla luce della coscienza riflessa. Eppure, pian piano, anche questo problema doveva venire finalmente sul tappeto. Son poco più di dieci anni che è in corso la... seduta psico-analitica, tesa ad evocare alla piena luce della coscienza il nodo del primato papale.

Doveva capitare così. Era necessario, prima, fare esperienze positive su altri punti di frizione e di rottura tra le chiese. Anche il dialogo teologico ecumenico ha bisogno di verifiche, di sperimentazioni, di assaggi. E, a dire il vero, i temi affrontati per primi dovevano essere al tempo stesso — ecco un paradosso! — più facili e più difficili, rispetto al tema del papato. Più facili, in quanto vertono su oggetti riconosciuti dalla fede di tutte le chiese (almeno in qualche modo), ma in rapporto ai quali esistono interpretazioni diverse (e così la discussione viene favorita, perché i dati del problema includono già subito qualcosa che unisce e qualcosa che divide, e allora è possibile partire da ciò che unisce per verificare se si può sciogliere in complementarietà accettabile ciò che divide). Ma anche più difficili, in quanto gli oggetti comuni, per non restare solo generici sfondi o astrazioni, devono almeno toccare punti essenziali e decisivi per la fede; ma allora si rischia anche di scoprire che le prospettive o i modi di cogliere tali punti centrali già essi stessi e radicalmente divergono, ed allora possono portare addirittura ad aggravare le divisioni. In effetti, l'esperienza ha mostrato invece che l'aggredire tali problemi radicali non solo porta ad avvicinare la fede, pur nel riconoscimento di mentalità di approccio diverse ma complementari, ma conduce addirittura a superare distanze un tempo ritenute incolmabili, in quanto si scopre che è possibile raggiungere un vero consenso sostanziale sui nuclei centrali della fede. Mi riferisco soprattutto a due tematiche, un tempo oggetto di aspra controversia: quella del rapporto *Scrittura e Tradizione*, e quella del rapporto *fede e opere* (ossia la giustificazione). Non che tutto sia risolto; anzi, possono sussistere accentuazioni diverse; e pur tuttavia nessuno ormai può contrapporre con verità chiesa cattolica a protestantesimo come confessione cristiana che divinizzerebbe le tradizioni e penserebbe alla

tradizione post-biblica come avente pari dignità con la Bibbia, e che farebbe delle opere e non della grazia (e fede) il principio della salvezza, a confessione cristiana che pretenderebbe opporre la Bibbia alla tradizione, o valorizzare la fede escludendo le opere.

Dopo questi passi, sui carboni ardenti di vecchie e radicali dispute, si è così giunti a discutere dei sacramenti. Basti ricordare, a tale proposito, il frutto decisivo messo ora nelle mani delle chiese, quale test di verifica della loro sincera accettazione dell'ecumenismo; intendo parlare del celebre testo di convergenza detto BEM (= su Battesimo, Eucaristia, Ministero), o testo di Lima 1982. Si sta superando un'altra vecchia radicale antitesi: chiese della Parola soltanto? o chiese del Sacramento soltanto? Né l'uno né l'altro; non è più lecito far passare la chiesa cattolica quale patrona del sacramentalismo che emargina la Parola, né le chiese evangeliche quali patrona della pura predicazione della Parola con disprezzo del Sacramento.

Ora, dunque, è possibile finalmente affrontare il nodo del papato. Non è più un tabù. Resta, però, un nodo difficile. Riassumendo, potremmo dire: *non c'è più una pregiudiziale contro il papato; resiste però un rifiuto del modo come il papato viene pensato e vissuto da secoli nella tradizione cattolica; si lavora per un papato diverso, nuovo.* Basti un richiamo: in occasione della visita del Papa in Germania (RFT) è stato diffuso un memorandum di esponenti evangelici, in cui si riconosce che non vale più l'alternativa tra «sottomissione al papa» o «abolizione del papato», che la chiesa «ha bisogno di strutture di unità a dimensione universale», che si può pensare al papa «come a un simbolo dell'unità della chiesa, a sostegno del pluralismo nella chiesa», e quindi anche «come rappresentante di tutti i cristiani» (e non solo dei cattolici); ma non per questo si è disposti ad accettare i due dogmi papali del Vaticano I, anzi si accoglie solo la formula «comunione *col* papa, non *sotto* il papa».¹

Ma le indicazioni appena fornite riguardano appena lo

¹ Cf. Regno-Documenti, 26 (1981), fasc. 1, pp. 28-29.

stato d'animo generale. Non vanno a scandagliare scientificamente gli aspetti decisivi della questione. Il nostro convegno di maggio 1982 ha inteso fare il punto sulla situazione, nei suoi nuclei essenziali, e in modo scientificamente corretto. Non si è trattato di un dialogo ecumenico. Siamo rimasti al livello dell'informazione, ad uso interno per il pensiero e la teologia cattolica. Il dialogo ecumenico esigerebbe qualcosa di più, ed anche qualcosa di meno di un incontro fra studiosi; qualcosa *di più*, perché dovrebbe far vivere un'esperienza di fede e di chiesa, una comunione tra credenti di confessioni diverse (ma appunto anche in quanto credenti, e non solo in quanto studiosi); qualcosa *di meno*, perché l'incontro ecumenico dovrebbe rappresentare non il momento della ricerca scientifica, bensì quello della sua verifica in vivo, della sua fruttificazione, nella ricerca di espressioni anche linguistiche (ma non solo linguistiche) di convergenza nella fede.

Lo spirito di una metodologia scientifica doveva poi guidare anche a una cernita puntuale dei momenti problematici. Ed ecco così delineata l'articolazione del convegno (e, ora, del volume). *Tre nodi* ci danno appuntamento col passato: *l'esegesi del dato biblico* (e qui interviene, più che il problema del papato, quello del «ministero di Pietro»); l'interpretazione dello *sviluppo storico*, soprattutto in riferimento ai primi secoli, nei quali sembra emergere quasi da un oscuro grembo, e solo pian piano, il primato di Roma e del papa (come giudicare tale evoluzione?); ed infine, e più prossimi a noi, stanno i due dogmi papali definiti nel *Vaticano I*, e riaccolti nel *Vaticano II* (ci si chiede: quanto sono condizionati, quei dogmi? si possono dire superati dal *Vaticano II*? o invece semplicemente «confermati»? o non è in atto, invece, un processo di «re-interpretazione?»).

Il prof. Ghiberti ha dato molto risalto alla posizione di Cullmann; ma non poteva fare diversamente, poiché è da Cullmann che è partita la svolta decisiva, nel tentativo di non leggere il Nuovo Testamento con occhi confessionali. E tuttavia, il lavoro di Ghiberti ha mostrato come ancora occhiali confessionali condizionino l'esegesi dei passi petrini. Nel mentre si possono segnalare convergenze, la figura di Pietro viene per così dire talmente amplificata, e posta in ingrandimento, che essa dà luogo anche a rinnovate e fluidificanti divergenze. Pietro appare al tempo stesso...

protettore, sì dei papi, ma anche... degli oppositori, o dei resistenti.

Il prof. Peri affronta il difficile problema dell'emergere storico del papato, quindi del papato nella tradizione. E qui si nasconde il problema: la storia della chiesa agisce da generatrice? o solo da manifestazione del primato di Roma? Il prof. Peri, anche con la sua insistenza sul tema specifico del rapporto papa e concili, aiuta a collocare al centro il nodo teologico del cosiddetto «problema dello sviluppo del dogma». A questo livello, la teologia è ancora stagnante a tutt'oggi; lo dovrebbe invece riprendere da capo e con maggiore profondità.

Il prof. Pottmeyer affronta il momento dell'acutizzarsi della teologia del papato; nel Vaticano I la dottrina dogmatizzata sembra presentarsi tagliente come una spada, più atta a dividere che a unire (paradosso che sopra abbiamo già segnalato; ma che qui va posto in termini ermeneutici: il *contenuto* del dogma riguarda un fattore-principio di unione e di unità nella chiesa, ma la *forma storica culturale e linguistica* in cui viene espresso sembra acuminarlo a tal punto da farne fattore-principio di divisione!).

Il Vaticano II ha solo accolto e consolidato quei dogmi? o li ri-recepisce? Questo dibattito vede coinvolti moltissimi grandi teologi contemporanei; quasi tutti, con Congar in prima fila stanno sulla linea della «ri-recezione», ossia della assunzione del contenuto, ma svestendolo della veste culturale eventualmente contingente, per fargli indossare panni nuovi, entrando nella nuova cultura... anche in quanto ecumenica, aperta alla cooperazione di altre chiese. Il prof. Pottmeyer offre a tale dibattito una base scientifica di estremo rigore: non passa subito all'ermeneutica teologica odierna; si ferma ai testi e ai contesti storici, ed anche filologici, del Vaticano I, per mostrare come già dentro il Vaticano I si nascondono e dal di dentro partono quei fermenti che, poi sviluppati, permettono una re-interpretazione, e quindi una ri-recezione. Contro tendenze unilaterali, che vorrebbero squalificare in pieno il Vaticano I, per farlo considerare «ir-recepibile», «in-assumibile», o vorrebbero assolutizzarne le forme contingenti (quelle appunto che ne costituiscono l'angolosità, la spigolosità, da cui il rischio di divisioni e rotture), egli propugna una via realistica, via

media se si vuole, ma concreta, fedele agli autentici canoni della storicità. In questo senso, egli dimostra quanto la vera scienza giovi all'ecumenismo, anzi quanto la scienza sia già di per se stessa ecumenica, forza di unione, e di superamento del confessionalismo.

Al prof. Valentini è stato affidato il compito di raccogliere i frutti dei dibattiti ecumenici già svolti in ambito di primato papale; frutti che a loro volta sono radicati nei tre cespiti sopra analizzati (l'esegesi biblica, la storia della tradizione della chiesa, e la ri-recezione del Vaticano I). Il suo lavoro, anche solo a guardarlo in superficie, nella sterminata ricchezza di note e di bibliografia, apparirà immenso. Veramente conclusivo sullo *status quaestionis*, e perciò a buon diritto anche indicativo di piste future. Come altri, che hanno tentato dei bilanci sul tema del papato (o su altri temi affini, come quello del ministero) in prospettiva ecumenica, anche il prof. Valentini potrà sembrare avveniristico, quasi utopico. Ma è la sorte di chi entra davvero nel dialogo ecumenico, ed affronta quei temi di cui dicevo all'inizio, quei temi che sono non gratificanti, appunto perché solo ricchi di promesse, e perciò rimandanti al futuro (forse a un futuro ancora troppo lontano, per chi ha vista corta, o non eccessiva fede).

La conclusione di Valentini può valere per conclusione di tutto il simposio, e perciò del presente volume: non è più possibile fare corretta teologia sul ministero di Pietro, e quindi sul papato, se si lavora da soli!, solo da cattolici, senza la cooperazione attiva e cordiale di tutti gli altri fratelli cristiani. Da soli, in qualcosa resteremo sempre parziali, unilaterali!

Ma io sostengo che ciò vale non solo per quanto riguarda il tema del papato, bensì per qualsiasi altro tema di fede e di teologia. E non anzitutto per un motivo di fede: siamo dallo Spirito chiamati, anzi provocati (e non solo aiutati, attrezzati!) a camminare nella verità, e verso la pienezza della Verità. Ma anzitutto per un motivo di scienza: ogni pensatore o studioso, isolato dalla comunità degli altri (tutti!) ricercatori, rischia di diventare settario o almeno vittima di parzialità.

I
**LA TESTIMONIANZA BIBLICA
SU PIETRO E IL SUO SERVIZIO**
Momenti del recente dialogo ecumenico

GIUSEPPE GHIBERTI

1. I dati del problema

a) Il tema biblico

Il dato neotestamentario su Pietro non è limitato a un brano, una sezione o comunque un testo omogeneo, che possa essere affrontato con quel procedimento esegetico che è organizzato secondo una tecnica complessa ma abbastanza chiara. Esso costituisce invece un tema biblico, che trova nutrimento in una quantità di passi eterogenei. Il progetto di applicare a ogni passo tutto il procedimento metodologico si rivela utopistico, perché i passi, pur non essendo moltissimi, sono assai impegnativi. La difficoltà è aumentata dal fatto che il discorso su Pietro non si regge puramente su quanto dicono i passi che parlano di lui, ma anche su un pensiero e un insegnamento diffuso in altri contesti.

Si tratta infatti di un tema assai complesso: parte da un'esperienza storicamente collocata nella vita terrena di Gesù e prolungata dopo la morte di questi, e si qualifica per una teologia presente nelle cose e intesa dagli autori che hanno raccontato o comunque riferito.

b) Le testimonianze neotestamentarie

Di Pietro si parla in punti diversi. Nessun altro personaggio, tra quanti hanno accompagnato Gesù e hanno svolto mansioni di responsabilità nella chiesa primitiva, ha interessato tanto i testimoni che hanno lasciato i propri ricordi nel

corpus neotestamentario. Se ne parla negli scritti più antichi, risalenti a Paolo: è il caso di Gal e 1Cor, composti attorno al 55, in cui sono riportati i nomi di Pietro e di Cefa; viene poi il blocco dei Sinottici e dell'opera lucana che, insieme, costituiscono la fonte più ricca d'informazione sull'apostolo; segue il corpus petrino, che costituisce un problema a sé, perché contiene certamente notizie su Pietro, ma di difficile lettura; del corpus giovanneo ci interessa quasi esclusivamente il vangelo, che si pone sulla scia dei primi vangeli, aggiungendo però quella specie di *theologoumenon* che è il rapporto fra Pietro e il Diletto.

Può essere curiosa la verifica degli autori neotestamentari che non parlano del nostro personaggio. Pietro è assente nelle deuteropaoline, nel corpus catholicum (ad eccezione delle due lettere che si presentano sotto il suo nome) e, forse, nell'Apocalisse (quest'ultima voce, però, con riserva). Se poi portiamo l'inchiesta all'interno delle tradizioni evangeliche, constatiamo che Pietro è assente nella fonte Q¹ ed è invece conosciuto dalla triplice tradizione e dalle tradizioni semplici dei singoli evangelisti (soprattutto i «grandi» vangeli). Ogni «redazione» manifesta poi proprie sfumature nell'interesse verso il primo dei discepoli.

c) *La riflessione su Pietro: ricerca, controversia, dialogo*

Il destino di Pietro, figura viva e allo stesso tempo stranamente misteriosa, passa dalla storia della composizione neotestamentaria alla storia della chiesa, di cui la prima è parte, conservando la posizione di eccezionalità rivestita nella prima stagione. In certi periodi di questo interesse si accentua soprattutto l'aspetto controversistico. Tutto considerato, Pietro non è stato un compagno riposante nel cammino della cristianità. Ma la sua presenza e il suo mistero sono stati stimolo alla composizione di uno dei capitoli più interessanti dell'esegesi. Difficilmente si potrà fare una panoramica adeguata di quanto controversistica e teologia hanno detto e scritto di lui, ma è certo che il giudizio di

¹ Si veda come prendono atto della cosa R.E. BROWN-K.P. DONFRIED-J. REUMANN, *Saint Pierre dans le Nouveau Testament*, Paris (Cerf: LD 79) 1974, p. 22 n. 13 e F. MUSSNER, *Petrus und Paulus - Pole der Einheit. Eine Hilfe für die Kirchen*; Freiburg... (Herder: Quaestiones Disputatae 76) 1976, p. 69 n. 166.

validità verso questi interventi è tanto più grande quanto più è stato mantenuto il contatto autentico con la lettera e lo spirito della testimonianza neotestamentaria.

In modo particolare il lavoro esplicitamente esegetico ha visto l'applicazione o l'applicabilità di tutti i metodi di ricerca: rincorsa dei sensi nel Medioevo, confronto dei testi nei tentativi concordistici, analisi filologica, analisi letteraria, ricorso alla storia delle religioni, tentativi di sintesi teologica i più disparati, analisi storica, ultimamente forse anche tentativi di lettura strutturale e psicoanalitica oltre, ben inteso, alle letture sociologiche (materialiste). La lettura controversistica, che ha preso da alcuni secoli un posto di rilievo, non è propriamente un metodo esegetico, bensì un clima, che caratterizza e condiziona la ricerca. Ma anche la stimola. A essa dobbiamo tanti momenti poco simpatici in questo lavoro, e anche il raggiungimento di qualche buon risultato.

In questi ultimi anni alla controversistica si è affiancato, fino quasi a sostituirla (almeno nei casi migliori), il dialogo ecumenico. È stato un miglioramento qualitativo incalcolabile, anche se lo statuto del dialogo è distinto con chiarezza da quello della controversia assai più nella teoria che non nelle persone che ne sono protagoniste.

Il presente contributo svolgerà prevalentemente il compito di sensibilizzazione e introduzione alla discussione, evidenziando alcuni momenti tipici verificatisi negli ultimi 30 anni. Nel 1952 vede la luce un'opera fortunata e ricca di pregi, che non è solo esegetica (almeno nel senso più corrente del termine), ma che nel momento più propriamente esegetico conquista i migliori titoli di merito: il *Petrus* di Oscar Cullmann. Si prefigge, tra l'altro, la verifica di un *consensus* degli esegeti sulla questione ecclesiologica in generale e pietrina in particolare, come qualche esegeta (per es. F. M. Braun) aveva pensato di poter segnalare negli anni precedenti. Da allora la preoccupazione di verificare l'esistenza di un eventuale *consensus* e i limiti della sua reale estensione è stata sempre presente. L'aspetto «ecumenico» di tutta la vicenda è rappresentato proprio da questa preoccupazione di una verifica di *consensus*. Essa ha generato una capacità di ascolto reciproco notevole, soprattutto se si pensa alla portata ecclesiologica di una questione divenuta così scottante nell'ultimo mezzo millennio.

L'intervento di Cullmann diede la stura a molte prese di posizione. In Italia se ne è avuto un esempio in una ragguardevole edizione comparsa a Bologna presso il Mulino.^{1a} Poteva essere auspicabile il servizio di rassegne che facessero il punto di tanto in tanto sull'andamento della discussione e i risultati del confronto. Ne conosco una, molto ampia e articolata, di Giuseppe Maffei: *Il dialogo ecumenico sulla successione nell'opera di Oscar Cullmann (1952-1972)*.² Di Cullmann non è preso in considerazione solo il *Petrus* ma anche la *Tradition*. Gli interlocutori di Cullmann sono solo di parte cattolica³ e — nonostante il grande impegno — si notano ancora lacune. Le voci protestanti riportate nella bibliografia sono molto poche. Per questo campo si richiederebbe ancora molto lavoro. A mia conoscenza esiste solo la rassegna di Franz Obrist, cattolico, limitata all'interpretazione della *Primatsstelle Mt 16,18f* da parte della teologia protestante degli ultimi 30 anni (cioè dal 1930 al 1960).⁴ Con

^{1a} O. CULLMANN-CH. JOURNET-N. AFANASSIEFF e altri, *Il primato di Pietro nel pensiero cristiano contemporaneo*, Bologna (Il Mulino: Collana di studi religiosi, 4) 1965. Accanto al lavoro di Cullmann sono riportati un notevole studio del cattolico Charles Journet (*Il primato di Pietro nella prospettiva protestante e nella prospettiva cattolica*) e i più brevi interventi degli ortodossi Nicolas Afanassieff (*La chiesa che presiede nell'amore*), Nicolas Koulomzine (*Il posto di Pietro nella chiesa primitiva*), Jean Meyendorff (*San Pietro, il suo primato e la sua successione nella teologia bizantina*) e Alexandre Schmemmann (*La nozione di primato nell'ecclesiologia ortodossa*).

² Ha tutto lo stile di una tesi di laurea (lo farebbe anche pensare l'editrice LES, Roma), ma sono assenti accenni di qualunque tipo a questo fatto come pure all'anno di pubblicazione. Altri due studi italiani avevano tenuto conto di O. Cullmann: ORTENSIO DA SPINETOLI, *Il vangelo del primato*, Brescia (Paideia: Egesi biblica, 4) 1969; B. PRETE, *Il primato e la missione di Pietro. Studio esegetico-cristiano su Lc 22,31-32*, Brescia (Paideia) 1969. Di carattere divulgativo, ma sostenuti dalla buona informazione degli autori, erano già state le monografie di A. PENNA, *San Pietro*, Brescia (Morcelliana) 1954 e S. GAROFALO, *Pietro nell'evangelo*, Roma (Coletti) 1964. Una menzione speciale merita l'opera postuma di E. ZOLLI, *La confessione e il dramma di Pietro*, Roma (Figlie della Chiesa) 1964, che si misura a lungo con l'opera di Cullmann e riprende in considerazione — con lo stile e la strumentazione dell'antico erudito ebraico — i dati evangelici.

³ Con particolare attenzione a A.M. JAVIERRE: «Doktorvater»?

⁴ *Echtheitsfragen und Deutung der Primatsstelle Mt 16,18f in der deutschen protestantischen Theologie der letzten dreissig Jahre*, Münster (Aschendorff) 1961. È il frutto di un lavoro di tesi, condotto all'Università Gregoriana (1956) e ripreso per il quinquennio successivo. Praticamente contemporanea è la rassegna in quattro puntate dell'esegeta protestante E. DINKLER, *Die Petrus-Rom-Frage*, in ThR 25 (1959) 189ss; 289ss; 27 (1961) 33ss; 31 (1965) 232ss. Nonostante la mole delle indicazioni il lavoro è assai meno articolato di quello di Obrist. Non conosco continuazioni della rassegna per gli ultimi vent'anni. W. G. KÜMMEL, che redige

le sue due parti (la questione dell'autenticità e il senso della parola rivolta a Pietro), si presenta come un contributo assai prezioso e mostra anche i suoi limiti nei confronti della discussione degli ultimi 20 anni. Si può immaginare quanto sarebbe interessante e utile per noi una analoga messa a punto sulle posizioni recenti espresse dal protestantesimo circa i dati neotestamentari riguardanti Pietro condotta *oggi* da un autore *protestante*, soprattutto se fosse *esegeta* di professione.

Intanto continuava intensa la ricerca, espressa in articoli sparsi e anche in opere in collaborazione, come il *Zum Thema Petrusamt und Papsttum* (1970), in cui Felix Christ rivede e ripropone le tesi del suo maestro O. Cullmann, mentre Wolfgang Trilling concentra in dieci pagine preziose considerazioni sulla questione se «la dottrina cattolica del primato corrisponda alla Scrittura», proponendone una verifica a proposito di Mt 16,17-19.⁵

Mi si permetta anche di ricordare la nostra Settimana Biblica del 1966 e il conseguente grosso volume *San Pietro*, comparso nel 1967. Non spetta a me pronunciare un giudizio. Esternamente l'opera si presenta come una notevole raccolta di contributi, soprattutto esegetici, sul tema «Pietro», anche se accusa l'usura del tempo e l'inconveniente di una certa disorganicità, che le toglie un po' l'efficacia incisiva.⁶

Allo scadere del ventennio dell'opera di Cullmann ha origine un lavoro che si tradurrà in un libro di non grande mole ma prezioso, guidato dagli esegeti americani Raymond E. Brown, Karl P. Donfried, John Reumann. Mentre l'opera

sulla stessa rivista la rassegna *Das Urchristentum* (ThR 48, 1983, 101-128), esclude intenzionalmente il tema «Pietro». Fino al 1967 il pubblico italiano poteva riferirsi pure a B. RIGAU, *San Pietro e l'esegesi contemporanea*, in *Conc* 3/7 (1967) 161-193.

⁵ G. DENZLER-F. CHRIST-W. TRILLING-P. STOCKMEIER-W. DE VRIES-P. LIPPERT, *Petrusamt und Papsttum*, Stuttgart (KBW: Zum Thema) 1970. Un anno dopo esce l'originale tedesco (*Das Unwandelbare im Petrusamt*, Berlin, Morus-V. 1971) di L. SCHEFFCZYK, *Il ministero di Pietro. Ministero, carisma, servizio*, Torino (Marietti) 1975, opera di buona informazione esegetica e di acuta attenzione a tutta la problematica teologica.

⁶ AA.VV., *San Pietro. Atti della XIX Settimana Biblica*, Brescia (Paideia) 1967. Nessun contributo s'è misurato esplicitamente sull'opera di Cullmann (a 15 anni dalla scomparsa era ormai possibile una buona messa a punto sul libro e sulla discussione) e neppure sul problema della successione.

di Cullmann era scritta in prospettiva di dialogo, il *Peter* americano è già il frutto di un dialogo, realizzato all'insegna della buona volontà e dell'efficienza.⁷

Nuovamente in Italia vide la luce un libro non appariscente: *Il servizio di Pietro*. Appunti per una riflessione interconfessionale (1978).⁸ Pure questa volta devo sospendere il giudizio, per il mio parziale coinvolgimento. È evidente a ogni modo l'intenzione del dialogo, soprattutto in alcuni articoli (come il primo e l'ultimo), nell'inserimento della Dichiarazione anglicana-cattolico romana rilasciata a Venezia nel 1976 e nell'invito rivolto a un sistematico e a un neotestamentarista valdesi per due interventi. Metà dell'opera è dedicata alla testimonianza neotestamentaria e — se manca di una forte sintesi — rappresenta però un tentativo non trascurabile. Gli stessi autori valdesi presenti in quest'opera (B. Corsani e P. Ricca) pubblicano, nello stesso anno e sugli stessi argomenti, un libretto assai denso che descrive la posizione valdese attuale.

Ancora frutto di dialogo, condotto alla tedesca, è il *Papsttum als ökumenische Frage*.⁹

Chiudo questa breve rassegna con due voci cattoliche, che hanno degli «a solo», guidati però dall'intenzione di portare un contributo al dialogo tra credenti. Franz Mussner presenta «Pietro e Paolo, poli dell'unità» col sottotitolo «aiuto per

⁷ Ho avuto a disposizione la versione francese: R.E. BROWN-K.P. DONFRIED-J. REUMANN, *Saint Pierre dans le Nouveau Testament*, Paris (Cerf: LD 79) 1974.

⁸ Raccoglie contributi di L. Sartori, P. Ricca, R. Savarino, M. Laconi, G. Ghidelli, P. Dacquino, G. Ghiberti, B. Corsani; fu pubblicato a Leumann-Torino dalla L.D.C. Nello stesso periodo compare B. CORSANI-P. RICCA, *Pietro e il papato nel dibattito ecumenico odierno*, Torino (Claudiana, Piccola collana moderna, S.T. 35) 1978. Contemporaneamente lo stesso editore pubblica l'intervento di un altro professore della facoltà teologica valdese: V. SUBILIA, *Tu sei Pietro. L'enigma del fondamento evangelico del papato*, Torino (Claudiana: Brevi studi, 2) 1978. Sulla rivista «Divinitas» 23 (1979) B. GHERARDI ne fa un'accurata recensione: *Pietro, la roccia* (pp. 335-345).

⁹ *Herausgegeben von der Arbeitsgemeinschaft ökumenischer Universitätsinstitute*, München-Mainz (Kaiser-Grünwald) 1979. Lo spettro degli interessi supera il puro campo esegetico, ma le relazioni di Erich Grässer e Josef Blank sono accompagnate da una discussione tenuta nella stessa sede che accolse le relazioni e a cui parteciparono Schweizer, Nissiotis, Brunner, Jüngel, Pesch, Küng, Geisser, Stirnmann, Moltmann, Ott, Schlink.

le chiese».¹⁰ Il taglio ecumenico è esplicito, al servizio soprattutto del confronto tra la chiesa cattolica e le chiese riformate, che identificano in Paolo la più alta espressione dell'essere cristiano.

Rudolf Pesch ha pubblicato nel 1980 un'opera notevole: *Simon Petrus. Geschichte und geschichtliche Bedeutung des ersten Jüngers Jesu Christi*, che sfrutta una serie di lavori preparatori, come il commentario al vangelo di Marco e una quantità di articoli.¹¹ A differenza di Cullmann, Pesch pone la distinzione non fra il discepolo, l'apostolo e il martire e poi fra il problema esegetico e il problema teologico-dogmatico, bensì tra la «storia» di Simon Pietro e l'evoluzione della figura di Pietro e del significato di questi per la chiesa universale. Al primato dei vescovi romani è dedicata l'ultima parte dell'opera, ridotta però a pochissime pagine. È indicativo invece anche solo il titolo della prima parte (anch'essa assai breve): «il Simone della storia e il Pietro della fede».

Non ho documentazione sufficiente su un gruppo di lavoro in lingua tedesca (ma con collaboratori di varia provenienza), che si occupa del *Frühkatholizismus*. Penso che i nostri problemi vengano trattati qualche volta anche in quel gremio, che si è costituito qualche anno fa ed è tuttora in attività.

¹⁰ F. MUSSNER, *Petrus und Paulus - Pole der Eineit. Eine Hilfe für die Kirchen*, Freiburg... (Herder: Quaestiones Disputatae 76) 1976. Terreno presenti pure un'opera di poco posteriore di J. J. VON ALLMEN, *Il primato della chiesa di Pietro e di Paolo. Osservazioni di un protestante*, Brescia (Morcelliana) 1982 (francese del 1977) e un recente lungo articolo di P. GRELOT, *Pierre et Paul fondateurs de la «primauté» romaine*, in *Istina* 27 (1982) 228-268. Attenzione non tanto al problema di Pietro ma piuttosto a quello generale della successione apostolica nella chiesa antica è dedicata da O. KNOCH nella sua monografia *Die Testamente des Petrus und Paulus. Die Sicherung der apostolischen Überlieferung in der spätneutestamentlichen Zeit*, Stuttgart (KBW: SBS, 62) 1973.

¹¹ Editto a Stuttgart (A. Hiersemann: Pápste und Papsttum, 15) 1980. Posteriormente di due anni è ancora un articolo dello stesso PESCH: *Neutestamentliche Grundlagen des Petrusamtes*, in K. LEHMANN (Hrsg.), *Das Petrusamt. Geschichtliche Stationen seines Verständnisses und gegenwärtige Positionen*, München-Zürich (Schnell und Stern: Kath. Akademie Freiburg) 1982, pp. 11-41. E esso presenta in una nuova organizzazione sintetica i risultati della monografia precedente.

2. L'evoluzione della tematica

Inizio con una rilettura dell'opera di Oscar Cullmann. Identificheremo poi alcuni punti da sottoporre alla discussione e ne verificheremo la trattazione presso gli altri autori segnalati fin qui.

a) *L'inizio con Cullmann*

Oscar Cullmann segue il cammino di Pietro nelle tre caratteristiche secondo le quali ci è stato tramandato.

Il *discepolo* ha sempre, secondo tutta la tradizione evangelica, una posizione di rilievo in mezzo agli altri membri del gruppo: è loro portavoce e Gesù gli affida il compito di confermare i fratelli (27s).¹² Non vi si oppone la figura parallela del Diletto presso Giovanni. Nei vangeli però Pietro non è capo, bensì solo portavoce e rappresentante (33) degli altri discepoli.

L'*apostolo*, dopo la partenza di Gesù, da rappresentante diventa capo, incaricato della direzione della comunità dei credenti. E questo si verifica in Gerusalemme e nel campo missionario della Samaria (perché ogni attività missionaria è considerata «dipendente dalla comunità gerosolimitana»). Paolo stesso in Gal 1,18ss. mostra di aver conosciuto questa situazione: «se dunque egli voleva conoscere proprio Pietro, dev'essere stato perché egli sapeva, come tutti i convertiti, che era lui il capo della comunità-madre di Gerusalemme, anche se naturalmente questa direzione non aveva ancora il carattere dell'episcopato "monarchico" posteriore: troppo grande era infatti l'autorità dei suoi colleghi del gruppo apostolico, e già quella di Giacomo» (46).

Però a poco a poco Pietro comprende che «il suo vero compito di apostolo, anzi il suo carisma era quello dell'attività missionaria, piuttosto che quello della direzione ecclesiastica» (48). A questa scelta Pietro è favorito e sospinto (si tratta di una simpatia sua, ma anche di una costrizione provocata dalle circostanze divenute contrarie) dal suo atteggiamento personale, libero e aperto assai più che quello

¹² Cito sempre dall'edizione italiana (cf. sopra, n. 1a).

di Giacomo. Egli fu perciò costretto a lasciare Gerusalemme e a preferire ambienti nei quali la maniera di pensare di Paolo era condivisa. Pietro stesso fu assai più vicino a Paolo di quanto non si riconosca solitamente (57).

Tutto ciò porta come conseguenza che la funzione di guida viene assunta, alla partenza di Pietro, da Giacomo. Gal 2,1ss, parlando del «concilio apostolico», ne dà la conferma anche per quello che fu uno dei momenti più solenni nella prima generazione cristiana (62). Anche nella missione giudeo-cristiana egli dipende da Gerusalemme: Gal 2,12 mostra Pietro intimidito di fronte a «quelli di Giacomo». Molto più libero da Gerusalemme è invece Paolo, cui è affidata la missione pagano-cristiana (58). Il conflitto di Gal 2,11ss mostra comunque che ad Antiochia non esiste «primato di Pietro rispetto a Paolo» (59).

Il problema del mandato apostolico è risolto in riferimento a una designazione ufficiale rivolta a Pietro da Gesù già durante la sua vita terrena e poi anche a un mandato conferitogli dal Risorto. «Pietro è stato il primo a vedere il Signore risorto, il che, almeno nei primi tempi, deve aver contribuito fortemente a determinare la sua posizione autorevole in seno alla comunità delle origini» (81). Bisogna però anche aggiungere che «in Gv 21 al compito di pascere le pecore si collega pure la predizione del martirio di Pietro. Ciò significa che il mandato conferito all'apostolo Pietro è cronologicamente limitato al periodo della fondazione della Chiesa» (83).

La concezione teologica dell'apostolo è identificata nella sua vicinanza alle posizioni di Paolo, nel suo universalismo, nella comprensione «della morte di Cristo quale morte vicaria e espiatrice» (85). Le informazioni sono desunte dagli Atti e dalla 1Pt.

Il *martire* ha dato la sua testimonianza a Roma. Non vi si trovava quando Paolo scrisse *Romani*. Vi si recò come capo della missione giudeo-cristiana. La migliore conferma a questa tesi, ritenuta solo probabile, è offerta da 1Pt 5,13. Il fatto del martirio invece è da accettare sulla base di Gv 21,18; 1Pt 5,1. Per la località qualche indizio è offerto da Ap 11,3 (se Pietro e Paolo sono i testimoni e la «gran città» è Roma) e da 1Clem 5 (le maggiori e giuste «colonne»... i «gloriosi apostoli»: Pietro e Paolo; hanno *testimoniato*; «*fra noi*», nel

cap. 6, può servire anche per Pietro e Paolo caduti a causa dell'invidia e gelosia che dilaniava la chiesa di Roma; il tempo fu probabilmente l'epoca della persecuzione neroniana: cf. p. 146); infine da Ignazio, Rom 4,3. Cullmann conclude che, anche se l'epoca neotestamentaria non offre attestazioni esplicite (che compaiono solo dopo il 150), sia per la fine violenta di Pietro, sia per il suo soggiorno romano, sia per la sua morte nella capitale dell'impero, questi tre elementi sono da giudicare come fatti «relativamente accertati» nel quadro della chiesa antica.

Ci stacciamo a questo punto dal resto della documentazione raccolta e analizzata, perché (soprattutto la parte archeologica) esce dal nostro campo di ricerca. Ci riconghiamo invece a Cullmann, quando egli procede alla lunga analisi di Mt 16,17-19. Essa è condotta in due tempi: affrontando in primo luogo il problema esegetico e poi quello teologico. Il primo problema riguarda l'accostamento puro e semplice del testo, il secondo la recezione nella teoria e nella vita della Chiesa in riferimento all'istituto del papato. Si tratta di una distinzione abbastanza chiara, anche se statutariamente non proprio adeguata.

La *storia dell'esegesi* del brano evidenzia un sorgere di interesse non molto antico, abbastanza sfuocato all'inizio e in seguito polemicamente influenzato. L'applicazione del metodo storico-critico registra una diffusa opinione sull'inautenticità del brano. L'opinione si capovolge attorno al 1940, quando studi qualificati ricuperano il contenuto del concetto di *ekklesia* al tempo e nell'ambiente stesso di Gesù (232). Subito però riparte la discussione, e proprio su questo tema, per opera di R. Bultmann e W. G. Kümmel. Nel 1950 i grandi nomi dell'esegesi neotestamentaria protestante si dividevano in misura pressoché uguale nel sostenere parte l'autenticità e parte l'inautenticità del passo. L'esegesi cattolica era invece schierata per l'autenticità, ma eludeva il fondamentale problema del principio di successione, appellando alla controprova della storia successiva dell'istituto «Chiesa» (236).

Cullmann stesso si pronunciava a favore dell'autenticità, perché è troppo evidente il carattere semitico del nostro testo: il gioco di parole «pietro-pietra» si spiega bene solo in aramaico; così si dica per le espressioni «Bar Jona», «carne e

sangue», «legare e sciogliere» (262s). La pericope matteana è però di natura composita: consta della scena della confessione comune pure a Marco e Luca (Marco ne dà la versione più originale, che trova la sua punta nell'incomprensione dei discepoli, anche di Pietro che ha «confessato», quando Gesù presenta la sua missione come quella del Messia sofferente) e poi dei vv. 17-19. Questi provengono forse dal ricordo di un'altra confessione di Pietro, che fu origine del suo nuovo nome, «roccia». I vv. 17-18 e forse 19a proverrebbero da «antica tradizione orale» (250) che Matteo giustappone alla prima per correggere la denuncia di Pietro quale strumento di Satana con il riconoscimento che egli è strumento della rivelazione di Dio (da confrontare con Mt 11,27).

Nota ipotesi di Cullmann è l'identificazione del contesto originario in cui sarebbe avvenuta la scena trasmessa dalla seconda tradizione nello svolgimento dell'ultima cena (e non in un'apparizione del Risorto), in analogia con quanto riporta il terzo vangelo (Lc 22,31; ma si veda anche Gv 6,66ss e Gv 21,15ss). Il contenuto essenziale di quella tradizione si può descrivere così: «all'ultima Cena (o subito dopo) Pietro dice a Gesù: Tu sei il Figlio di Dio, e fa voto di seguirlo fino alla morte. Gesù gli risponde che Dio gli ha concesso questa rivelazione, e gli predice il suo rinnegamento, aggiungendo però al tempo stesso che egli avrà da svolgere un compito particolare in seno alla comunità dei discepoli, la quale cadrà nella sua stessa tentazione» (260).

La possibilità che questa tradizione risalga al Gesù terreno non è impugnata — rileva Cullmann — sul piano della critica letteraria,¹³ bensì su quello della probabilità storica: non è verosimile che Gesù abbia parlato di «chiesa», perché ciò richiederebbe coscienza messianica.¹⁴ È dunque all'interpretazione generale dell'iter storico di Gesù che si deve tornare per orientare la discussione in modo soddisfacente. Cullmann ritiene che Gesù abbia posto il fondamento di una comunità messianica già nel corso della sua esistenza terrena (anticipazione del regno di Dio, che comincia a realizzarsi anche nei Dodici) e che abbia pensato che anche

¹³ L'espressione è mia, non di Cullmann.

¹⁴ Obiezione determinante, ad es. per Bultmann: 268.

dopo la sua morte questo eone (di preparazione del regno) sarebbe durato (anche se per breve tempo) e che questa comunità si sarebbe edificata prima del giungere della fine.

Il destinatario delle parole di Gesù, la «roccia», non è soltanto la fede di Pietro (interpretazione diffusa tra i Riformatori), ma non sarebbe neppure la personalità giuridica dell'autorità di Pietro continuante nei successori, bensì quella persona irripetibile che pone il fondamento in quel tempo iniziale. Anche in Ef 2,20; Rom 15,20; 1Cor 3,10; Gal 2,9; Ap 21,14 è confermato questo concetto di fondamento iniziale. Agli apostoli i vescovi succedono cronologicamente, ma con funzione essenzialmente differente (307).

Se la funzione di apostolo si arresta con l'esistenza terrena di Pietro, quella di *capo* si prolunga nella *storia della chiesa*. Ma la chiesa universale non si identifica più, come nei primi tempi, con una sola comunità (318). Se una chiesa volesse pretendere una posizione predominante, potrebbe trattarsi solo di Gerusalemme (322), ma neppure essa può essere portatrice duratura di una successione nella direzione generale della chiesa.

Quanto è poi accaduto, che cioè «dall'inizio del II sec. Roma ha effettivamente avuto una spiccata funzione direttiva in seno alla cristianità del tempo» (326) non garantisce di per sé il primato di quella sede episcopale, perché Mt 16,17ss non permette di porre il problema del primato di successori che si ricolleghino a una successione episcopale a catena e perché non può essere ricondotta all'epoca apostolica la linea tracciata dal primato esercitato posteriormente dalla comunità di Roma.

La chiesa deve essere visibile nella storia, ma «chiesa visibile v'è stata e v'è in altri centri al di fuori della chiesa romana» (331).

Con il carisma apostolico ci si ricollega oggi attraverso gli scritti del Nuovo Testamento. «Nell'unico testo neotestamentario che parla espressamente del rapporto degli apostoli con la chiesa che a loro seguirà.. (Gv 17,20), il prolungarsi dell'opera degli apostoli non è legato al principio di successione, bensì appunto alla parola degli apostoli: "coloro che credono mediante la loro parola"» (310).

Cullmann stesso rimanda (p. 313, n. 15) a un'opera immediatamente successiva a «Petrus»: *La tradition, problè-*

me exégétique, historique et théologique, 1953.¹⁵ In essa egli vuole rispondere all'obiezione cattolica secondo la quale la Scrittura è incapace di collocarsi in presenza del Cristo come fa invece il magistero infallibile dei successori degli apostoli, attraverso il quale opera, elaborando la tradizione, lo Spirito santo.

Secondo Cullmann il Nuovo Testamento attesta che lo stesso *Kyrios* è presente nella tradizione apostolica e, in conseguenza, negli scritti in cui è rimasta fissata. Essi dunque collocano il lettore direttamente di fronte a Cristo. La tradizione ecclesiastica è subordinata alla tradizione apostolica e al Nuovo Testamento. Presenza del *Kyrios* nella Scrittura e presenza dello Spirito santo nel lettore che crede.

b) *La problematica dopo Cullmann*

È comprensibile l'impressione favorevole suscitata dall'intervento dell'esegeta di Basilea: stile autenticamente benevolo, discorso veramente «in cammino». Era una gradita sorpresa la riscoperta, proprio in sede evangelica, della figura di Pietro, elevato sul piedistallo dei suoi valori personali, dono di Cristo. Certi recuperi erano addirittura commoventi, come l'affermazione della vicinanza teologica di Pietro a Paolo (lasciata cadere in seguito, quasi sempre, come indimostrabile), psicologicamente tanto efficace per gli ambienti della riforma. L'opera di Cullmann è stata sentita universalmente come un autentico contributo al dialogo: non tanto perché interroghi le pubblicazioni cattoliche sistematicamente (in particolare non si trovano riferimenti alle opere di teologia fondamentale né tanto meno alla manualistica), quanto piuttosto per il suo procedimento di esegeta sereno, metodologicamente completo, rispettoso dell'opinione e dell'intenzione diversa dalla sua (è evidente l'informazione sull'esegesi cattolica).

È comprensibile pure che all'opera siano state mosse molte osservazioni: sul metodo in generale e sui singoli punti.

¹⁵ Editto a Neuchâtel presso la Delachaux et Niestlé (Bibliothèque théologique) in *Études de théologie biblique*, 1968, pp. 157-195.

Per il *metodo* non si puntò tanto sulle precomprensioni (anche confessionali) dello studioso: è evidente che nessuno ne è privo né avrebbe senso pretendere di esserlo. La verifica — anche se non evidenziata, ma presente comunque nella sostanza degli interventi successivi — si portò piuttosto, lentamente, sul taglio e la sensibilità del suo modo di affrontare i testi. In questo campo accadde che la differenziazione dei pareri avvenisse secondo una linea non più verticale (cattolici da una parte, protestanti dall'altra), bensì orizzontale (in ambedue i campi si affacciano sensibilità un po' rinnovate). Cullmann ha la tendenza a postulare, alle spalle di ogni particolare evangelico, una tradizione. C'è ancora un po' di concordismo, a causa di un certo qual rifiuto a far spazio agli interventi redazionali. Basti ricordare l'esempio delle diverse formulazioni della confessione di Pietro, con la punta di evidenziazione in Matteo (che abbina al titolo «Cristo» quello di «Figlio del Dio vivo»): la novità di Matteo è spiegata col ricorso a una tradizione diversa.

I *punti singoli* furono identificati, come è comprensibile, là dove possono sorgere interpretazioni che portano conseguenze nello statuto della prima chiesa. L'attribuzione prima a Pietro e poi a Giacomo del compito direttivo in tutta la chiesa o almeno nella chiesa e missione giudeocristiana è il primo passo nella dimostrazione di non necessità di una successione nel piano divino. Ha senso pensare che un eventuale «primato» passi da Pietro a Giacomo? O primato non c'è, oppure chi esce da Gerusalemme lo conserva. Ancora: che cosa significa «missionario» in opposizione a «capo»? Abbiamo analizzato troppo poco il rapporto tra la comunità e il capo. La comunità fonte... di potere (anche se non in prima istanza, ma certo come trasmettitrice insindacabile) è concetto neotestamentario o della Riforma?

La discussione più sistematica si porta sull'esaurimento del compito di Pietro al momento della sua morte. Cullmann lo afferma a più riprese, soprattutto in riferimento a Giovanni 21, ma sempre senza misurarsi a fondo con la questione: di qui l'obiezione che si tratti d'un postulato gratuito. Il problema della trasmissibilità delle prerogative di Pietro ha suscitato molte prese di posizione in campo cattolico, concretizzate sul principio della successione. È

certamente la parte più notevole nella rassegna di G. Maffei.¹⁶

L'esegeta è senz'altro interessato a tutti questi problemi, ma non può evitare una riflessione su un *momento previo*: su quale base vengono condotte queste discussioni? Esistono statuti sufficientemente sperimentati, che indichino vie attendibili per raggiungere risultati buoni per tutti? È impressionante quanto siano numerose le sfumature secondo le quali si può interpretare un dato biblico, anche quando si sia concordato sul fatto di fondo. Tanto più crescente il disorientamento, quando non c'è neppure il consenso sul dato primigenio.

È evidente il fatto dell'importanza di Pietro nei vangeli. Ma che cosa significa realmente, tenendo conto — ad esempio — della presenza parallela del «discepolo amato» nel quarto vangelo? E come interpretare il senso dell'apparizione di Gesù risorto a Pietro per primo?

In Mt 16,17-19 i problemi non si contano, perché si comincia a non essere d'accordo su ciò che è essenziale in questo passo per il nostro problema. Si direbbe che in un dialogo tra credenti, tenuto sulla base dell'ispirazione della Scrittura, la preoccupazione di risalire al Gesù terreno — pur facendo parte dell'iter metodologico completo e rispondendo a un interesse comprensibile — non dovrebbe essere così spasmodica. In realtà però in questi ultimi decenni si è operato — in certe correnti esegetiche — un processo di progressiva sfiducia nei confronti dei primi passi della (o delle) comunità postpasquale. Quasi ogni aspetto della ricerca è divenuta quindi essenziale: dalla critica letteraria a quella storica e ai vari momenti della critica teologica. Dalla discussione dei decenni e dei secoli passati si è ereditata la preoccupazione circa il destinatario e il contenuto della promessa formulata dal Gesù di Matteo, ma in tempi un po' più recenti è stato lanciato il problema (oggi non ancora totalmente risolto) della coscienza che Gesù aveva di sé e del futuro dei suoi discepoli. A esso si affianca, simmetricamente, quello della consapevolezza — all'interno della prima chiesa — di interpretare l'intenzione di Gesù nel momento in

¹⁶ G. MAFFEI, *Dialogo* (sopra, n. 2), pp. 27-133; 146-154 e passim.

cui eventuali nuove tradizioni potessero formarsi a esplicitazione dei ricordi e a spiegazione dell'attuale vita di chiesa.

Sulla seconda fase della vita di Pietro narrata dal Nuovo Testamento si comincia a ricercare il senso della presenza di Giacomo a Gerusalemme con Pietro e dopo Pietro: non è chiaro, all'inizio, per quale motivo si debba privilegiare un'ipotesi a un'altra. Tanto meno è chiaro se una particolare responsabilità e autorità sia legata a una persona in quanto tale o al luogo dove i capi risiedono e reggono.

Ancora su questa linea è da porsi il cosiddetto «incidente» di Antiochia. Noi ne possediamo solo la versione di Paolo (e già non è senza senso la domanda perché il racconto degli Atti non lo riferisca) e dobbiamo domandarci come sia da ricostruire storiograficamente e da interpretare ecclesiologicamente.

Sulla morte di Pietro, così come è accennata in Gv 21, si danno molteplici letture: tutte sensate, ma così divergenti fra di loro da non poter essere, evidentemente, compostibili allo stesso tempo.

Si apre pertanto il problema della successione: il discorso neotestamentario su Pietro vale solo per Pietro o si prevede che debba applicarsi a eventuali continuatori del suo servizio (dei quali saranno da specificare limiti e condizioni) o addirittura questo discorso è fatto perché ci sono già dei continuatori in attività e nella prima chiesa c'è la convinzione che questi continuatori appartengano necessariamente alla natura della chiesa?

È un problema che coinvolge una quantità di risvolti teologici: rapporto tra servizio di Pietro e presenza della «parola» della nuova rivelazione; natura della chiesa «visibile» e conseguente discutibile necessità di un «capo». Di fronte a questi problemi vi sono le letture condizionate da precomprensione di chi le affronta, ma ci sono anche cenni (non numerosi, però indicativi) di uno stato di cose e di una certa quale convinzione presenti nelle comunità neotestamentarie che si rispecchiano nei nostri scritti.¹⁷

¹⁷ Si è fatto in genere troppo poca attenzione alle ricerche di A. JAVIERRE, *El tema literario de la sucesión en el judaismo, helenismo y cristianismo primitivo. Prolegomenos para el estudio de la sucesión apostolica*, Zürich (PasV.) 1963.

Piuttosto fuori del raggio delle nostre testimonianze è la questione se si possa parlare di successioni in collegamento a una sede specifica e cioè — trattandosi di Pietro — se si possa parlare di una successione nel «primato» in collegamento a una «sede primaziale». Gli esegeti che vi fanno cenno escono dal campo delle testimonianze neotestamentarie. Al massimo nel Nuovo Testamento si può verificare l'esistenza o meno di principi illuminanti sul significato da riconoscere a una certa evoluzione storica.

c) *Le voci dell'ultimo decennio*

Per comodità limitiamo la verifica della problematica appena enunciata agli interventi più significativi degli anni 70 e dei primi albori dell'attuale decennio.

1. *Questioni metodologiche.* Particolarmente attento a una esatta impostazione del problema è W. Trilling, che viene spesso citato in seguito. Egli suggerisce anzitutto di tener separati significato e valutazione dogmatica dell'idea e dottrina del primato, sviluppo — durante la storia della chiesa — della realtà del primato, testimonianza globale del Nuovo Testamento su un ufficio di Pietro. All'interno della ricerca esegetica poi occorre distinguere fra attenzione alle singole tradizioni e affermazioni neotestamentarie e testimonianza globale. Ogni testimonianza deve essere analizzata tenendo conto del tempo e luogo in cui è sorta: nei vangeli c'è uno strato che risale al Gesù storico, mentre gli altri provengono dalla comunità siro-palestinese e infine dall'integrazione della «grande chiesa». Nel periodo di formazione del Nuovo Testamento le comunità cristiane vivono il momento della fondazione e della missionarizzazione, a cui segue quello della stabilizzazione. Ognuno di questi momenti lascia la sua traccia nel formarsi delle tradizioni. Analogamente accade per i differenti luoghi di formazione, che possono essere Gerusalemme o i suoi dintorni (per es. la Samaria), la chiesa siro-fenicia (con Antiochia), la costa dell'Asia Minore (con Efeso), l'ambiente greco-macedone, Roma e il Sud Italia.

Assieme agli aspetti sfavorevoli alla figura di Pietro devono essere analizzati quelli che anche solo apparentemen-

te ne contrastano la posizione «primaziale». In genere è necessario inquadrare l'inchiesta in una prospettiva ampia: quella dell'«interesse del vangelo» (*die Sache des Evangeliums*). Solo in questa prospettiva ha senso domandarci se esista o meno una funzione direttiva, per tutta la chiesa, legata a una persona.¹⁸

R. Pesch aggiunge alcune considerazioni previe, di ordine negativo: «I nessi teologici pertinenti (come il problema dell'ufficio neotestamentario) non si possono cogliere e decidere in senso biblicistico — fondamentalistico rifacendosi a un testo, né in chiave storico-fondamentalistica richiamandosi al documento più antico (o a Gesù stesso), e nemmeno al tentativo superficiale di un'armonizzazione di tutti i testi (e le persone) possibili».¹⁹

J. Blank, nei due interventi del 1973 e 1979, insiste sulla distinzione tra il Pietro storico e quello simbolico (che chiama anche mitico, ma non mi pare con perfetta equivalenza). «Importanti fatti storici, che si fanno risalire a "Pietro", suppongono necessariamente la presenza di tali elementi "tipici" e "simbolici", e il loro influsso nella formazione dei miti». Il nome di Pietro è simbolico; ora «i simboli sono polivalenti e consentono parecchie possibilità interpretative» e comunque non solo «una spiegazione esclusivamente giuridica». R. Pesch parlerà poi, in riferimento alla distinzione di Blank, del Simone della storia e del Pietro della fede.²⁰

Ai presupposti della ricerca è dedicato un capitolo intero nel libro del gruppo cattolico-luterano in America.²¹ I problemi di introduzione generale ai libri del Nuovo Testamento sono risolti secondo l'orientamento oggi comune; i cenni a Pietro vengono riconosciuti da tutti, perché presenti nei libri facenti parte del canone neotestamentario di Lutero, anche

¹⁸ W. TRILLING, in G. DENZLER..., *Petrusamt* (sopra, n. 5), pp. 51-55.

¹⁹ R. PESCH, *La posizione e il significato di Pietro nella chiesa del nuovo testamento*, in Conc 7/4 (1971) 36-49 (qui, p. 46).

²⁰ J. BLANK, *Tipologia petrina neotestamentaria e ministero di Pietro*, in Conc. 9/3 (1973) 61-78; *Petrus und Petrus-Amt im Neuen Testament*, in *Papsttum als ökumenische Frage*, Hrsgb. von der Arbeitsgemeinschaft ökumenischer Universitätsinstitute, München-Mainz (Kaiser-M. Grünewald) 1979, pp. 59-105. Le citazioni sono tutte da *Tipologia*, p. 64.

²¹ R.E. BROWN..., *Saint Pierre*, pp. 13-32.

se resta aperto il problema di una maggiore o minore normatività dei singoli libri.

A proposito delle fonti è da segnalare la preferenza data a Paolo, per le sue informazioni immediate, unita a una certa sfiducia nella componente storica dei dati evangelici e di Atti (J. Blank è solo uno fra i sostenitori di questa opinione).²² Stupisce però che — nel momento in cui si distingue, per i vangeli, fra il Pietro «storico» e quello «tipico» — non ci si domandi in quale misura il quadro di Paolo sia tutto storico e niente tipico.

Da un sistematico, L. Sartori, provengono interessanti richiami anche all'esegeta. Anzitutto va superata l'esegesi che tratta il Nuovo Testamento come testo «giuridico»: esso offre solo «appelli», che devono sempre essere tenuti presenti, ma che non precostituiscono uno schema completo (c'è posto per la creatività futura!); l'armonizzazione degli elementi nel costruire la chiesa sarà un compito costante. L'attività dell'esegeta non si esaurisce alla parola di Dio come «storia»: il momento disegnato nella fase biblica è considerato come profezia, non come elemento chiuso. Si deve prestare attenzione alla tipologia completa di prototipi della chiesa, quindi non solo a Pietro, ma anche a Paolo, Giovanni... (richiamo che risuona soventissimo in questo torno di tempi — 1978/79 — e riceve anche parziale realizzazione: cf. Corsani, Grässer, Blank, Mussner, von Allmen, Grelot...).²³

E. Grässer avverte della relativa importanza (non notevole) della gesuanità o meno delle parole neotestamentarie su Pietro, ma sottolinea anche la pluralità di visioni su Pietro nella letteratura neotestamentaria (anche se i sinottici non presentano grandi divergenze).²⁴

²² Cfr. per es. J. BLANK, *Tipologia* (sopra, n. 20), p. 63.

²³ L. SARTORI, in AA.VV., *Servizio* (sopra, n. 8), pp. 15-19. Un altro sistematico, L. SCHEFFCZYK (sopra, n. 5), fa precedere alla sua trattazione un capitolo dedicato allo «sfondo della problematica odierna», segnalando recenti mutamenti in alcuni strati dell'opinione pubblica cattolica nei confronti del papato (pp. 5-16).

²⁴ E. GRÄSSER, *Neutestamentliche Grundlagen des Papsttums? Ein Diskussionsbeitrag*, in *Papsttum als ökumenische Frage*, hrsgb. v. d. Arbeitsgemeinschaft ökumenischer Universitätsinstitute, München-Mainz (Kaiser-M. Grünewald) 1979, 33-59 (qui, p. 33s).

Concludiamo con alcune osservazioni raccolte al termine del meeting sul «papato come questione ecumenica».²⁵ Vi si notava, da parte di molti, che lo studio del NT non permette più, oggi, di pensare che sia possibile *dedurre* dai suoi testi insegnamenti o legittimazioni circa il papato. H. Ott si domanda allora quale sarà il procedimento da adottare. E. Schlink richiama la necessità di non applicare a Pietro le categorie abituali con la sensibilità che ci danno le vicende recenti della nostra storia: «capo» non significa detentore di potere arbitrario come un comandante militare...prussiano; «portavoce» non è solo colui che ripropone il pensiero di un governo o di un partito, perché il caso di Pietro è quello di uno che agisce in spontaneità, unito agli altri discepoli in comunione «pneumatica». Su questo cenno alla presenza della realtà pneumatica si dovrà ritornare. Intanto segnaliamo l'affermazione preziosa di Y. Congar: Cristo fonda l'inizio della chiesa; lo Spirito Santo continua a fondare la chiesa in tutta la sua storia.

2. *Pietro accanto al Gesù dei vangeli.* Ci soffermiamo sulle presenze di Pietro nel quadro della «vita Gesù» e accanto al Risorto, escludendo solo la confessione di Cesarea e la promessa matteana (cf. il prossimo paragrafo).

All'inizio del nostro decennio troviamo già una più che giustificata, forte sottolineatura della relatività di ogni interpretazione, da parte di F. Christ. Egli si allinea personalmente spesso sull'interpretazione del suo maestro O. Cullmann, ma conferma intanto quanto sia difficile trovare la lettura esclusiva delle motivazioni che reggono i singoli racconti.²⁶

R. Pesch accenna appena, nel suo articolo, a quelle che saranno le posizioni presentate organicamente nel suo ragguardevole libro (anche se alcune evolveranno). In questo secondo lavoro egli ricostruisce la situazione della famiglia di Pietro e del suo incontro con Gesù (egli era interessato al raduno escatologico di Israele, in attesa della venuta del regno, e non fu quindi colto impreparato dalla chiamata di

²⁵ AA.VV., *Papsttum* (sopra, n. 9): le affermazioni di Ott e Schlink si trovano a p. 11, quella di Congar a p. 318.

²⁶ F. CHRIST, in G. DENZLER..., *Petrusamt* (sopra, n. 5), pp. 36-49.

Gesù), l'evoluzione dell'uso del soprannome (nel 1971 pensava che non fosse venuto da Gesù; nel 1980 muta parere), che diventa più tardi nome proprio. La protofania del Risorto ha luogo in Galilea. Nel vangelo di Giovanni — così il primo intervento — il personaggio del discepolo amato è superiore a Pietro.²⁷

Non determinanti le novità di J. Blank nel 1973, mentre più attenta è la lettura dei singoli evangelisti nel 1979. In Marco comincia la problematica della legittimazione dopo la morte di Pietro. In Matteo sono notevoli soprattutto le tradizioni esclusive a questo evangelista (cf. oltre, gli esegeti americani). Negli Atti Pietro non prende posizione come superiore degli apostoli. Gv 21,15ss non riporta una parola gesuanica autentica. La grande importanza di Pietro nel quadro della «vita Jesu» si spiega anche dall'estrema scarsità di ricordi a riguardo degli altri apostoli (per molti si è conservato solo il nome). Ma ciò spiega anche che di Pietro ci sia pervenuta più la simbolizzazione che il ricordo storico. Ecco allora la personalità complessa del «simul justus et peccator», che riveste prevalentemente la funzione di trasmettitore della tradizione evangelica. Si può dire così che la tradizione di Gesù e quella di Pietro vanno insieme (e dunque non si può forse dire — con Mussner — che Paolo «ha vinto teologicamente»). C'è un «ufficio di Pietro» nel NT: ma poco fisso, aperto.²⁸

Gli incontri degli esegeti luterano-cattolici d'America hanno dato luogo a un testo finale gradevolissimo e di mirabile misura. Per Marco Pietro è il personaggio più marcante nel gruppo dei discepoli principali, anche se non vengono attenuati i contrasti fra gli aspetti positivi e quelli negativi della sua personalità. Resta da vedere se l'evangelista si serve di questa contrapposizione per rivendicare la presenza dei primi o quella dei secondi, oppure non ha preoccupazione alcuna. La confessione di Pietro ha alto valore tradizionale (cf. Gv 6,67ss), anche se non dice necessariamente storicità del fatto; il rimprovero di Gesù

²⁷ R. PESCH, *op. e art. cit.* (sopra, nn. 11 e 19). Nell'art. *Posizione...*, cf. spec. pp. 41 e 46; in *Simon Petrus* le pp. 9-58.

²⁸ J. BLANK, *Petrus* (sopra, n. 20+, pp. 74-102).

viene probabilmente dalla tradizione. *Mc* 16,7 è inserzione redazionale nella tradizione del sepolcro vuoto, ma è pure l'eco — probabilmente — della tradizione d'una prima apparizione a Pietro.²⁹

Matteo ha tre racconti tipici su Pietro: il suo cammino sulle acque (14,28-31), il riconoscimento del Figlio di Dio (16,16b-19), l'imposta del tempio (17,24-27). Ci si domanda se facciano parte di una collezione di racconti di Pietro o se siano solo unità sparse di tradizione orale. Per Matteo comunque la posizione preminente di Pietro esisteva nella vita di Gesù: ciò significa, nella sua riflessione ecclesiologica, che nella vita della chiesa Pietro interviene per ogni problema e che è Gesù stesso a fornirgli la risposta. Nelle apparizioni del Risorto Matteo non trasmette ricordi speciali di Pietro, anche perché — probabilmente — è già stato anticipato nel periodo prepasquale materiale proveniente da tradizioni pasquali.

Luca ha procedimenti analoghi: 5,1-10, per es., è probabilmente tradizione pasquale. Anche 22,31ss è riadattamento di tradizione presa altrove: secondo essa a Pietro è affidata una funzione attiva, che si prolunga. 24,34 può essere un frammento kerygmatico, che non esclude un avvenimento della Galilea. Si rileva che Luca ha abbandonato la severità verso Pietro mostrata da Marco e Matteo.³⁰

Giovanni si caratterizza per la mescolanza delle tradizioni su Pietro (in prevalenza esclusive di questo evangelista) a quelle sul discepolo amato. A volte Pietro appare solo, senza la presenza del Diletto, ma sono i casi in cui anche il primo discepolo è descritto a tinte pallide. Quando invece è presente il discepolo che ha un posto di privilegio nel cuore del maestro (ed è ritenuto un personaggio reale della comunità giovannea), anche Pietro acquista contorni ben marcati. Nel cap. 21 (vv. 15-17) vengono attribuiti a Pietro incarico e autorità d'amore, sulla scia del cap. 10.

²⁹ R.E. BROWN, *Saint Pierre* (sopra, n. 7), pp. 75-91. È nota anche la lettura opposta di *Mc* 16,7: andate a dire a tutti i discepoli, *anche* a Pietro, che vedrete Gesù in Galilea, alla *parusia*. Ma gli estensori del testo non sono convinti di questa interpretazione (p. 91).

³⁰ Ma si tratta di una costante applicata da Luca non solo a Pietro bensì anche a Gesù e altri personaggi (osservazione mia).

Su Pietro nelle tradizioni pasquali ho avuto un piccolo intervento anch'io, accennando alle conseguenze che questo fatto sembra avere per la posizione di Pietro nella chiesa: primo testimone, fondamento della fede, amore di pastore, universalità di guida. Riprendevo con maggiori sfumature le conclusioni d'un intervento del 1967 circa il «primato» di Pietro. Mi sembra di dover insistere anche sulla presenza nella chiesa di un servizio, a cui ci si rifà (vi si ricorre ancora?) anche dopo la scomparsa della persona storica.³¹

Per E. Grässer durante la vita di Gesù Pietro è solo rappresentante degli altri discepoli (posizione molto diffusa, a partire da Cullmann) e non è rinvenibile «primato» né in Lc 22,31s né in Gv 21.³² Mi pare che la posizione di questo autore sia troppo preoccupata di minimizzare il significato delle tradizioni evangeliche di Pietro per le conseguenze ecclesiali che esse rivestono.

3. *La scena matteana di Cesarea (Mt 16,17-19)*. W. Trilling enuncia posizioni che saranno spesso ripetute, anche se in critica letteraria le varianti dei singoli esegeti sono frequenti.³³ I vv. 17-19 proverrebbero da un'unica tradizione, inserita secondariamente nella pericope di Cesarea. La formazione della tradizione sarebbe palestinese, probabilmente aramaica, di epoca postpasquale e sarebbe avvenuta perché in quell'ambiente Pietro svolgeva la sua attività, che poteva essere descritta con quella parola. Il riferimento al Gesù storico è recuperabile nel nome *Kepha-Petros*. Il detto parallelo, ma plurale, di Mt 18,18 dimostrerebbe che la comunità matteana applica a sé i poteri di Pietro e per di più non alla chiesa generale (come nel cap. 16), bensì a quella particolare.

R. Pesch nel 1971 dichiara la sua dipendenza da G. Bornkamm: il *Sitz im Leben* di Mt 16,18s sarebbe il conflitto tra Paolo e Pietro in Antiochia e la necessità di giustificare

³¹ G. GHIBERTI, in AA.VV., *Servizio* (sopra, n. 8), pp. 161-178: *Pietro nei racconti pasquali*. Si veda pure il recente articolo di G. O' COLLINS, *Peter as Easter Witness*, in *HeythJ* 22 (1981) 1-18.

³² E. GRÄSSER, *Grundlagen* (sopra, n. 24), pp. 36-38.

³³ W. TRILLING, *art. cit.* (sopra, n. 8), pp. 56-57.

l'infiltrazione dell'influsso giudeo cristiano nel cristianesimo ellenistico. Nel libro su Pietro questa lettura è sviluppata nella successione, ipotetica, degli avvenimenti occorsi a Pietro: lo scontro con Paolo segna probabilmente l'isolamento di quest'ultimo, mentre s'impone la linea petrina di compromesso. Da Antiochia Pietro torna a Gerusalemme, dove ottiene le «clausole di Giacomo» in favore dei pagano-cristiani. In questo momento si formerebbe il racconto matteoano, sfruttando un'originaria scena di apparizione del Risorto e dando a quelle parole una pretesa panecclesiale.³⁴

Nel 1972 davo anch'io, in appendice a un libretto, lo *status quaestionis* della discussione fino alla soglia degli anni '70, per il rapporto che lega Mt 16,19 a Mt 18,18 e Gv 20,23.³⁵

J. Blank rincorre la storia della tradizione del complesso brano: all'origine della confessione di Cesarea c'è una proclamazione di messianicità puramente giudaica di Gesù, trionfalistica, limitata all'orizzonte di questo mondo. Gesù risponde indignato («Satana!»).³⁶ Marco interpreta «cristianamente» la confessione, ma la completa nella propria prospettiva con la predizione di Gesù sulla sua morte. Poi interviene Matteo, modificando la confessione e facendola seguire dal macarismo (Pietro è favorito di una rivelazione dal Padre: diventa teste della rivelazione), dall'imposizione del nome e dalla promessa di essere fondamento della chiesa (una funzione non trasmissibile, che non contempla successore), detentore delle chiavi e del potere di legare e sciogliere (funzioni trasmissibili, ma l'ultima — secondo 18,18 — è trasmessa alla comunità intera). Il conio definitivo della promessa è tardivo. Quanto all'origine del potere di legare e sciogliere, stranamente Blank ritiene che l'ambiente originale della sua formazione sia stato quello di 18,18, ma che poi Matteo in 16,19 abbia voluto legittimare questa prassi come petrino-apostolica.

³⁴ R. PESCH, *Posizione* (sopra, n. 19), p. 44; *Simon Petrus* sopra, n. 11, pp. 101-104. Il riferimento a G. Bornkamm va a un articolo molto apprezzato: *Die Binde- und Lösegewalt in der Kirche des Matthäus*, in G. BORNKAMM-K. RAHNER (Hrsg.), *Die Zeit Jesu*. F Schr. H. Schlier, Freiburg... (Herder) 1970, pp. 93-107.

³⁵ G. GHIBERTI, *I racconti pasquali nel cap. 20 di Giovanni*, Brescia (Paideia: SB19) 1972, pp. 143-167.

³⁶ Di J. BLANK congiungo elementi dei due *art. cit.* (sopra, n. 20). L'ipotesi del doppio senso della confessione messianica è presa da E. DINKLER (cf. *Petrus*, p. 72).

Gli esegeti cattolico-luterani d'America affermano la priorità di Marco, anche se il contesto primitivo della tradizione è nuovamente individuato in fatti posteriori alla risurrezione. La confessione è pronunciata da Pietro, secondo Matteo, per un dono personale concesso a lui, non come espressione della fede comune. La parola sulla «chiesa» probabilmente sorge essa pure in contesto posteriore alla risurrezione. Ma — osservano gli esegeti americani — non per il fatto che si attendesse una fine prossima è da escludersi la possibilità di una comunità strutturata (si confronti quanto accadeva a Qumran). Vengono poi presi in considerazione i «paralleli» giovannei: Gv 6 presenta Pietro con una funzione meno importante e Gesù con una reazione più riservata; Gv 21 pone meno l'accento sull'autorità (cf. 1Pt 5,1-4), anche se con partecipazione più eccezionale alla funzione di Gesù che in ogni altro vangelo.³⁷

Per M. Laconi a Pietro è riconosciuto un primato di fede tra i fratelli: Pietro è morto quando le chiese mattee continuavano ancora a confrontarsi con la sua dignità di capo e maestro.³⁸ B. Corsani insiste sulla limitazione del servizio affidato a Pietro: nel tempo (non si contemplan successori), nello spazio (ambiente palestinese-siriano), nell'interpretazione (competente per la dottrina, o forse per l'ammissione nella comunità di convertiti dal paganesimo).³⁹ E. Grässer è sostanzialmente sulla stessa linea: il primato romano non è fondato su Mt 16,18s, perché Matteo non voleva porre lo schema di una figura giuridica determinante per la chiesa di tutti i tempi. È vero piuttosto — con frase incisiva e un po' amara — che «il papa s'è fatto venire in mente Pietro per giustificarsi teologicamente».⁴⁰

³⁷ R.E. BROWN..., *Saint Pierre* (sopra, n. 7), pp. 105-126 e 162-177.

³⁸ M. LACONI, in AA.VV., *Servizio* (sopra, n. 8) pp. 109-125.

³⁹ B. CORSANI, in *Pietro e il papato* (sopra, n. 8) 7-22. V. SIBILIA (sopra, n. 8) verifica a lungo la datata ipotesi dell'interpolazione del logion (pp. 20-28) e della trasformazione del testo (pp. 28-37): pur non accettandola, sembra lasciarle la porta aperta. «Riteniamo di poter considerare la funzione antipaolinica del *Tu sei Pietro* come l'elemento più convincente e più fondato, cioè storicamente più esplicativo della sua genesi, per lo meno della sua genesi secondaria, cioè nella elaborazione e nel rilievo con cui il *Tu sei Pietro* è giunto a noi nei documenti del Nuovo Testamento». (p. 49).

⁴⁰ E. GRÄSSER, *Grundlagen* (sopra, n. 24), pp. 42-43.

Concludiamo con alcune proposte di critica letteraria. Niente di nuovo in F. Mussner, per il quale Mt 16,17-19, visto storicamente, è una scena di apparizione. Per J. M. van Cangh e M. van Esbroeck Mt 16,17-19 era già legato — allo stadio della comunità palestinese — all'episodio precedente della confessione messianica (vestigia in Gv 1,41-42) e a quello seguente della trasfigurazione (Mt 17,1: «e dopo sei giorni»). Matteo riceve questo logion dalla comunità palestinese, che lo metteva in relazione con la confessione messianica legata al quadro del Kippur (Gesù affida a Pietro la funzione di sommo sacerdote nella liturgia dell'espiazione, la cui realtà è chiamata a sostituire il sacrificio di Caifa nel tempio di Gerusalemme) e con la trasfigurazione, festa di intronizzazione messianica legata al quadro di Succôt. Non sarebbe impossibile pensare queste parole risalenti a Gesù.⁴¹

G.W.E. Nickelsburg studia le somiglianze tra Mt 16,13-19 e la parte di Levi nella tradizione di Enoc e Levi (1Enoc 12-16 e Test Levi 2-7). Egli giunge ad affermare che Mt 16,13-19 provengono da un'unica tradizione, premarciana. Essa ha carattere analogo a quelle sezioni di letteratura intertestamentaria. È possibile che Pietro sia visto come sostituzione del sommo sacerdote.⁴² Non possiamo soffermarci ulteriormente nell'esposizione di queste tesi, ma si ha l'impressione che il quadro un po' uniforme visto in precedenza cominci a subire qualche flessione.

4. *Pietro e Giacomo; Pietro e Paolo.* L'importanza di Pietro nel Nuovo Testamento riceve luce e viene ridimensionata dal suo rapporto con gli altri personaggi di rilievo della prima generazione cristiana.

R. Pesch nel primo articolo parla della presenza a Gerusalemme di un collegio d'autorità a cui dà il nome paolino delle «tre colonne». La direzione è esercitata da Pietro. Ciò dura fino al «concilio» di Gerusalemme e trova la sua giustificazione nella «legenda eziologica» di Mc 1,16-18. Dopo quella data a Gerusalemme avviene la sostituzione da

⁴¹ J.M. VAN CANGH-M. VAN ESBROECK, *La primauté de Pierre (Mt. 16,16-19) et son contexte judaïque*, in RTL 11 (1980), pp. 310-324.

⁴² G.W.E. NICKELSBURG, *Enoch, Levi, and Peter: Recipients of Revelation in Upper Galilee*, in JBL 100 (1981), pp. 575-600.

parte di Giacomo. Ad Antiochia, come già sentivamo nell'ipotesi proposta per l'origine di Mt 16,17ss, Paolo soggiace alla decisione di Pietro. Discutibile è la natura della fazione di Cefa a Corinto, anche se non presuppone un passaggio di Pietro in quella città: depone invece per l'estensione dell'area che riconosce l'autorità del primo apostolo. Nel suo libro recente Pesch sviluppa questi tratti: Pietro è un carismatico missionario, pur continuando a essere apostolo dirigente; Giacomo esercita a Gerusalemme autorità locale e limitata, mentre l'apostolo la mantiene su tutta la chiesa; nell'incontro di Atti 15 la posizione di Pietro si diversifica sia da quella di Giacomo sia da quella di Paolo; in occasione dello scontro antiocheno viene formulata la «posizione protoecclesiale di Pietro quale decisivo tradente della rivelazione, fondamento roccioso della costruzione della chiesa del Signore Gesù realizzata nella missione tra giudei e pagani, depositario del potere delle chiavi (che è potere di dichiarare l'accettazione o la esclusione per la chiesa con efficacia per la *basileia*)».⁴³

J. Blank riconosce a Pietro un ruolo autoritativo nella comunità di Gerusalemme, probabilmente in forza dell'apparizione fattagli dal Risorto. Il fatto che Paolo vada a Gerusalemme e si fermi presso Cefa (cf. Gal 1,18s) depone per il possesso da parte di Pietro di una «auctoritas», che però non è «potestas». Nell'articolo più recente Blank chiama Pietro «primus inter pares» con Giacomo e Giovanni (relazione che varrà anche per Paolo). Comunque non si può dire che dopo la partenza da Gerusalemme Pietro soggiaccia alla giurisdizione di Giacomo (contro Cullmann), ché anzi l'incidente antiocheno sorge probabilmente dal riconoscimento diffuso dell'autorità particolarmente importante di Pietro. Il «partito di Pietro» a Corinto sarebbe quello dei giudeocristiani.⁴⁴

Per gli esegeti nordamericani Paolo va a Gerusalemme (Gal 1,18) perché sa che Pietro è la prima fonte della tradizione su Gesù, senza esprimere necessariamente dipendenza da lui o da una sua istruzione. Il fatto poi che Paolo

⁴³ R. PESCH, *Simon Petrus* (sopra, n. 11), p. 104.

⁴⁴ J. BLANK (sopra, n. 20), *Tipologia*, pp. 68-71; *Petrus*, p. 67.

ritenga bene dare informazioni sui suoi rapporti con Pietro probabilmente è dovuto allo sfruttamento del nome di Cefa da parte degli avversari di Paolo. I Galati conoscono Cefa come un'autorità a Gerusalemme e allora Paolo narra di essere stato a Gerusalemme la prima volta dai testimoni della rivelazione, la seconda per vincere intrighi (e gli arride il successo al punto che egli riceve conferma del suo modo d'agire). L'incidente di Antiochia è, da parte di Paolo, un riconoscimento di Pietro, ma anche un segno dell'autocoscienza di Paolo (la sua importanza cresce progressivamente).

Gli autori del libro dichiarano aperto il problema dei rapporti fra Pietro e Giacomo. La riprova si ha nell'analisi del dato offerto dagli Atti, per il quale sono note interpretazioni disparate (Giacomo diventa capo della comunità di Gerusalemme? oppure di un territorio più vasto? oppure della chiesa universale?). Certo Pietro e i dodici si incaricano della missione oltre Gerusalemme, mentre nella chiesa locale resta Giacomo (che è fratello del Signore, ma non uno dei dodici). Non è chiaro se ci fosse un capo della chiesa universale.

Nel narrare il concilio di Gerusalemme l'intenzione lucana vuole sottolineare l'unanimità delle decisioni raggiunte. La sua redazione sfrutta comunque due ricordi: la dichiarazione di non necessità della circoncisione e quella dell'obbligo, per gli ex-gentili delle comunità miste, di osservare certe leggi di purezza. Si può addirittura far l'ipotesi della confluenza in Atti 15 del ricordo di due incontri: uno, avvenuto alla presenza di Paolo, va fino all'intervento di Pietro; un altro, avvenuto dopo l'incidente di Antiochia, sarebbe ricordato nella parte finale. Comunque è difficile parlare di primato di Pietro a Gerusalemme.

Dopo Atti 15 Pietro scompare e nella storia dello sviluppo dei temi della storia della salvezza gli succede Paolo. Ma sembra anche che Roma succeda a Gerusalemme. Comunque Luca non sembra preoccuparsi della struttura gerarchica della chiesa primitiva.⁴⁵

⁴⁵ R.E. BROWN, *Saint Pierre* (sopra, n. 7), pp. 33-74. V. SIBILIA (sopra, n. 45), p. 59s, riprende la tesi di M. Goguel, che vede una tendenza dinastica in Giacomo, fautore di una chiesa mondiale giudeo-cristiana: il *Tu es Petrus* è la testimonianza della preoccupazione con cui la chiesa di Matteo si opponeva a tale tendenza dinastica.

J. Mussner dall'analisi dei testi petrini del NT deduce la conclusione che dopo la morte di Pietro è avvenuta un'enorme crescita nella sua valutazione: in ambiente sia giudaico-cristiano sia etnico-cristiano e in opere tra loro indipendenti. In pratica è l'intero mondo (geografico) cristiano del I sec. a registrare questo fenomeno, nonostante la presenza delle tradizioni che ricordano gli aspetti negativi della sua figura. Si aggiunga la somma unica dei titoli (roccia, pastore...) e il fatto che gli scritti pseudoepigrafici (come le lettere di Pietro) facciano dell'apostolo addirittura un rappresentante della teologia paolina.

Motivi di questo fatto sembrano essere la consapevolezza di risalire, nella persona di Pietro, al Gesù prepasquale: il nome rinnovato (probabilmente dal Gesù terreno), la sua funzione di portaparola degli apostoli, la situazione del primo testimone del Risorto da cui gli deriva il compito di guida e una particolare *exousia* nella chiesa, la confessione di Cristo pronunciata da Pietro. Per questi motivi probabilmente si è visto in Pietro anche il garante (testimone oculare) della tradizione genuina su Gesù: si confronti Atti 10 e la tradizione ecclesiastica del rapporto di Pietro col vangelo di Marco.

Si è tentato di vedere nel NT la traccia di una concorrenza mossa da Pietro a Paolo oppure da Paolo a Pietro (e fonte di tendenze polemiche in seno a quegli scritti, ma è un'interpretazione infondata: in alcuni di essi Pietro è addirittura presentato come «paolino»). A quanto pare, Pietro ha dato poco per volta respiro sempre più universale alla sua missione (effetto dell'incidente di Antiochia è stato di indurre Pietro a dedicarsi maggiormente alla missione tra i pagani e a tenersi lontano da Gerusalemme), mentre Luca consacra nella seconda parte degli Atti il valore ecclesiale della teologia di Paolo. Lo fa, dandone una propria colorazione personale, esente però dalle falsificazioni del protocattolicesimo. Egli infatti considera Pietro e Paolo come un «tiro a due» ecumenico.⁴⁶

⁴⁶ F. MUSSNER, *Petrus und Paulus* (sopra, n. 10). I rapporti fra Pietro e Paolo costituiscono il tema fondamentale dell'opera.

E. Grässer concentra il pensiero di Paolo su Pietro in una frase: il Pietro noto a Paolo aveva una quantità di qualifiche, tranne che per un primato in senso giuridico.⁴⁷

Recentemente J. D. G. Dunn ha presentato una rilettura dell'«incidente di Antiochia (Gal 2,11-18)»: esso sarebbe nato per un verso dalla pressione esercitata particolarmente in quel tempo dalle autorità giudaiche affinché si praticasse una fedeltà più scrupolosa alle leggi di purezza legale e per altro verso nella critica di Paolo. Pietro in un primo tempo osservava solo alcune regole alimentari giudaiche e dopo il richiamo degli emissari di Giacomo si uniformò con maggiore rigore a quella legge; non si adeguò invece alle osservazioni di Paolo. L'insuccesso fu determinante per il futuro di Paolo, che prese coscienza della necessità di agire con autonomia e si staccò dall'ambiente antiocheno.⁴⁸

5. *La successione.* È certamente uno dei punti cruciali della discussione, soprattutto se si parla di successione nel primato. Il discorso si fa assai guardingo soprattutto per chi non ammette la presenza di questo principio nel NT ma non vuole precludere ogni via alla presenza di una funzione direttrice nella chiesa.

F. Christ non vede un discorso di successione nei documenti neotestamentari, ma ammette che uffici debbano essercene anche nella chiesa di oggi. Il problema sta nell'individuare quanto mutino le funzioni speciali di Pietro quando siano esercitate da un altro e chi sia colui che segue a Pietro. Risponde che l'ufficio comune di Pietro tocca a tutti i cristiani mentre il suo ufficio speciale è possibile anche oggi, se inteso come dono di grazia e servizio che non pregiudichi l'uguaglianza di tutti i credenti. Per un unico successore di Pietro l'esegesi non sembra disporre di documentazione: la limitazione a una persona è solo una delle molte possibilità, e

⁴⁷ E. GRÄSSER, *Grundlagen* (sopra, n. 24), p. 46.

⁴⁸ Il primo fascicolo del «Journal for the Study of the New Testament» (JSNT) del 1983 è in gran parte dedicato a questo tema: J. D. G. DUNN, *The Incident of Antioch (Gal 2: 11-18)* (pp. 3-57); J. L. HOULDEN, *A Response to J. D. G. Dunn* (pp. 58-67); R. D. COHN-SHERBOK, *some Reflection on James Dunn's «The Incident of Antioch (Gal 2:11-18)»* (pp. 68-74). Gli interventi di Houlden e Cohn-Sherbok si mostrano moderatamente scettici verso i suggerimenti di Dunn e ritornano a letture più tradizionali.

neppure la preferita, secondo i principi del NT. Il fatto che un uomo abbia guidato, almeno per un certo tempo, la chiesa primitiva, riveste per il nostro tempo al massimo significato esemplare.⁴⁹

R. Pesch nel primo articolo interpreta Mt 16,18s come attribuzione a Pietro di un'autorità dottrinale che continua dopo la morte, anche se non vi si parla di successione; per le questioni disciplinari invece Mt 18,18 mostrerebbe che la comunità rivendicava il potere di Pietro a sé. Comunque non risponderebbe alle caratteristiche della chiesa primitiva, in attesa di parusia prossima, una sua preoccupazione di successione di poteri. Un po' diversa la posizione del libro recente. L'autore studia l'evoluzione dell'immagine e del senso di Pietro nella storia della formazione del NT: Matteo contempla un servizio di Pietro irripetibile (come tradente della rivelazione), ma anche uno durevole (come promotore della permanenza della chiesa nella dottrina di Gesù e della sua andata a tutti i popoli); Giovanni è testimone dell'autorità «ecumenica» di Pietro e in qualche modo anche della «successione». Al problema della successione si torna poi nel discorso sul primato (di cui non si interessa prevalentemente la prima successione).⁵⁰

Il primo Blank si orienta al più tardo degli scritti neotestamentari: la 2Pt, verso la metà del II sec., mostra un simbolismo petrino tendente al protocattolicesimo. In genere la sua posizione, chiaramente ribadita nel secondo intervento, esclude l'idea di successione dai passi petrini più tipici: in Mt 16,18 non se ne parla, perché il fondamento si pone una sola volta; per gli Atti il vero successore di Pietro nell'annuncio del vangelo è il missionario dei pagani, Paolo; lo stesso Gv 21 non parla di successione, pur conoscendo un certo ufficio (perché non si sa né se vi sia né chi sia il successore: tanto più che proprio quel testo presenta la concorrenza del Diletto). Blank è convinto che l'evoluzione protoecclesiastica degli uffici è più un processo sociologico che teologico sulla linea della fede, reso possibile dal fatto che la «simboli-

⁴⁹ R. PESCH, (sopra, n. 24), p. 46.

⁵⁰ R. PESCH, *Posizione* (sopra, n. 19), pp. 45s.65; *Simon Petrus* (sopra, n. 11), pp. 138-149.

ca» ha significato plurimo e aperto. Il primato romano è una evoluzione speciale di natura storico-sociologica nel senso di una monopolizzazione dell'ufficio di Pietro, non l'unica possibile.⁵¹

O. Knoch vede nelle comunità presenti negli scritti neotestamentari più operante il processo della successione. Ma «mentre Luca (Atti 20; cf. 1Pt 5) comprende questa trasmissione di poteri piuttosto in senso morale-pastorale e ideale, essa viene interpretata dalle Pastoral e dalla 1Clem, analogamente alla trasmissione degli uffici locali dei presbiteri-episcopi e diaconi, ormai in senso sacramentale-giuridico-disciplinare».⁵²

L. Scheffczyk si misura invece, con un procedimento assai articolato, sulle posizioni di Cullmann, rilevando che non è possibile rifiutare il principio della successione per il tempo successivo nella trasmissione dell'incarico messianico da Cristo a Pietro». L'ufficio della roccia costituisce una grandezza cosmico-universale, che non può essere limitata a un periodo di breve durata. È vero però, se il Nuovo Testamento prova la fondazione dell'ufficio di Pietro ed elenca i suoi elementi strutturali essenziali (compito continuo di fondare e consolidare la chiesa, guida autoritativamente, rafforzare la fede dei fratelli), non vi è ancora alcuna configurazione pienamente formata dell'ufficio.⁵³

Il dialogo cattolico-luterano d'America ha lasciato molto in ombra questo problema.

F. Mussner raggiunge il problema per una sua via personale. Al termine dell'epoca neotestamentaria «istituzionalmente» ha vinto Pietro, «teologicamente» ha vinto Paolo. Si è costituita così una «unità di tensione» di istituzione e vangelo, per cui Pietro e Paolo formano i due «poli dell'unità». Per Pietro nella tarda chiesa primitiva c'è la consapevolezza che il suo servizio non è estinto con la sua morte.

⁵¹ J. BLANK (sopra, n. 20), *Tipologia*, pp. 76-77; *Petrus*, pp. 82-83.95.99.102.

⁵² O. KNOCK (sopra, n. 10), 102.

⁵³ L. SCHEFFCZYK (sopra, n. 5), pp. 35-48. Più tardi è da rilevare una riflessione metodologica: «La pregnanza di significato dell'elemento immutabile nell'ufficio di Pietro va derivata dalla struttura essenziale della Chiesa e dall'ordine salvifico posto una volta per sempre, e nel quale Pietro e i suoi successori esercitano il loro ruolo che non può essere mutato» (p. 72).

Questa constatazione non dovrebbe essere liquidata come protocattolicesimo, ma al contrario si dovrebbe riconoscere pure in essa l'opera dello Spirito divino ispirante. Certo non è facile comporre la tensione che esiste tra il servizio di Pietro nella visione neotestamentaria e l'ufficio papale nella sua realizzazione storica concreta: comunque il servizio di Pietro secondo il NT non può essere ridotto solo a primato d'onore o ufficio di presidenza. È un incarico duraturo, per tutte le epoche.⁵⁴

B. Corsani si mantiene molto vicino alle posizioni di Cullmann ed esprime il voto che nella chiesa si mantengano o istituiscano ministeri che si richiamino pure ad altri esponenti del cristianesimo primitivo (specialmente Paolo, Giovanni, e anche Stefano, Apollo). Per Pietro, se successione c'è, Mt 18,18 mostra come la trasmissione di poteri termini a tutta la cristianità.⁵⁵

Sensibilmente diversa è la posizione di J.-J. von Allmen, per cui «una successione si impone perché la parusia non è coincisa con la risurrezione di Cristo». Proprio Cristo ha voluto la struttura apostolica, nella chiesa, con una funzione di «primo». Ma l'apostolo incaricato è morto prima di aver compiuto la missione, che dunque è trasmessa a un successore.⁵⁶

E. Grässer vede un certo modello per l'attuale primato solo in 2Pt, ma neppure in quel documento è presente una vera successione personale. È vero che ci sono situazioni teologicamente rilevanti nel NT, ma si tratta sempre di elementi che non fanno il Papa, né direttamente né «nella loro conseguenza». Non è questione, infatti, della possibile esistenza degli uffici ecclesiastici (ce ne sono stati sempre, addirittura all'epoca neotestamentaria), bensì della loro esatta fondazione.⁵⁷

È interessante seguire impressioni e reazioni suscitate tra i presenti dalle relazioni tenute nel convegno su «papato come problema ecumenico». W. de Vries ritiene che Blank

⁵⁴ F. MUSSNER, *Petrus und Paulus* (sopra, n. 10), pp. 49.133-137.

⁵⁵ B. CORSANI, in AA.VV., *Servizio* (sopra, n. 8), pp. 183-186.

⁵⁶ J.-J. VON ALLMEN (sopra, n. 10), pp. 99-100.

⁵⁷ E. GRÄSSER, *Grundlagen* (sopra, n. 24), pp. 48-55.

non possa essere giudicato, nella sua esposizione, rappresentante d'un *consensus* cattolico (e questi risponde, rivendicando almeno una convergenza). Grässer e Blank ritornano sulle loro posizioni: il primo per confermare che non ha senso interpretare il papato come termine d'una evoluzione partita dal NT, mentre si deve partire dalla situazione attuale — raggiunta per motivi diversi — e guardare indietro al NT per verificare l'efficacia che i suoi testi hanno avuto; il secondo per insistere sul fatto che l'Evangelo deve essere sopra Pietro e che il NT mostra soprattutto una comprensione funzionale-dialogica dell'ufficio. W. Pannenberg tenta un bilancio sul dialogo recente nei confronti di quello luterano-cattolico degli esegeti americani e gli pare che si sia compiuto un passo in avanti: gli americani parlano di punti di partenza, nel NT, di una evoluzione che più tardi avrebbe portato al primato; il colloquio tedesco preferirebbe invece parlare di sguardo all'indietro (partendo dall'istituzione che si è evoluta per altre ragioni), per verificare quanto era possibile come legittimo collegamento e riferimento alla figura di Pietro nel NT. È più corretto non derivare il papato dal NT, ma riprendere — a partire dalla realtà di una figura evolutasi posteriormente di un ufficio dell'unità — il modello di Pietro. Di qui si vedrebbe la funzione critica del NT sull'ufficio.⁵⁸

3. Verso una sintesi

a) *Il dato neotestamentario*

Ripassando velocemente le singole voci incontrate in precedenza, emerge un parziale orientamento comune.

1. *Il metodo della ricerca.* È stato sempre quello storico-letterario. F. Mussner ha coinvolto anche i suggerimenti della linguistica contemporanea. I risultati dell'analisi letteraria e storica non sono totalmente convergenti, ma si avverte un discorso comune, nel quale è agevole intendersi. Si sono delineate certe tendenze (accompagnate dalle debite

⁵⁸ AA.VV., *Papsttum* (sopra, n. 9), pp. 307-325.

eccezioni) nella critica delle fonti: i più tipici passi riguardanti Pietro sarebbero di formazione postpasquale. Ma l'intesa termina presto, non essendo chiaro lo statuto delle «parole del Risorto»: hanno un vero riferimento con Gesù? Attraverso quale processo formativo sono passate?

2. *Rapporto tra storicità episodica e storicità delle redazioni.* Per la prima si dà normalmente un giudizio di preferenza alle notizie fornite da Paolo. Abbiamo già detto come anche per Paolo sia necessaria la verifica della densità storiografica. Per la seconda è necessario prendere coscienza che anch'essa è storicità autentica, anche se diversa, e indicibilmente ricca, per la trasmissione del «*proprium*» dei personaggi di cui si interessa (è un discorso analogo a quello che si fa per Gesù). Certo un intervento redazionale è segno della valutazione che si dà, di una determinata realtà, nella comunità primitiva, ma prima ancora è segno della consapevolezza che hanno le comunità del fatto che tali valutazioni si fondano sui contenuti della *vita Jesu*. Per i personaggi che ci interessano ciò è di primaria importanza.

3. *Pietro «primo» nei vangeli.* Il fatto è normalmente riconosciuto, come emergente almeno dalla superficie del testo. Quanto abbiamo detto poco fa ci evita di affrontare nuovamente il problema del quadro in cui hanno avuto origine le scene narrate: *vita Jesu* o *vita ecclesiae*? È comprensibile che quanto è avvenuto nella *vita Jesu* sia normativo per la *vita ecclesiae*, ma è possibile anche che quanto esiste nella *vita ecclesiae* cerchi una legittimazione nella *vita Jesu*. È il problema delle formule o scene di «legittimazione». Proprio perché non ci sono, in questo punto, particolari interessi coinvolti, è lecito però dire che probabilmente al quadro della *vita Jesu* la critica storica potrà recuperare qualcosa di più di quanto non si faccia ora.

4. *Pietro e Giacomo.* Cullmann ha segnalato il problema. Qualcuno ha detto, ridendo, che non ci voleva meno di Pietro per fare nuovamente apprezzare Giacomo in campo luterano. La lettura di Cullmann d'un primato di Giacomo oggi non è più condivisa, ma resta ancora da spiegare adeguatamente il rapporto tra Pietro e Giacomo in Atti 15 e nella descrizione di Paolo (Gal 1,19; 2,9).

5. *Pietro e Paolo*. Non sappiamo bene che cosa accadesse ad Antiochia, che rappresentò il momento cruciale nei loro rapporti. Certo Paolo si sentiva libero di testimoniare gli interessi dell'evangelo anche davanti a Pietro. Come questi abbia esercitato una sua autorità anche nei riguardi di Paolo non ci è dato dirlo. Paolo dimostra di riconoscere l'importanza di Pietro. I suggerimenti di F. Mussner sono particolarmente suggestivi.

È doveroso accogliere il richiamo all'aspetto di complementarità (e non solo di contrapposizione) che assume nel Nuovo Testamento la figura di Paolo rispetto a Pietro. Importanti, in questo senso, sono le riflessioni storico-sistematiche di J.-J. von Allmen e quelle esegetiche di P. Grelot.⁵⁹

6. *Pietro e il Diletto*. La dialettica giovannea della contrapposizione delle due personalità ha certamente rilevanza ecclesiale. Per lo più non la si interpreta come attestato di rivalità concorrenziale. Deve essere invece fatta oggetto di seria riflessione, perché nell'intenzione di Giovanni deve servire di modello alla chiesa dei secoli.

7. *La «tipologia» delle lettere di Pietro*. C'è una forte tendenza a ritenerle composte dopo la scomparsa di Pietro (la seconda sarebbe, per alcuni, lo scritto più tardivo del NT). Non forniscono notizie su Pietro, ma sulla sua figura in

⁵⁹ «Pietro e Paolo riassumono in un certo modo sia il collegio sia il compito apostolico. Teologicamente "Pietro e Paolo" significa "Pietro e gli Apostoli". Tale riduzione del collegio e del dovere apostolico a due "corifei" indica che, se Pietro è il primo, egli non è il solo» (J.-J. VON ALLMEN, sopra, n. 10, p. 101).

«La specializzazione dei loro rispettivi apostolati li mette in relazione con i due poli di questa *ekklesia* che Dio raccoglie attorno a Cristo risorto, cioè i giudei e le nazioni»: il primato di Pietro è una "priorità" cronologica, che si fonda «sulla chiamata prioritaria d'Israele alla salvezza (che Paolo non nega mai) e sulla chiamata prioritaria di Pietro, dal quale Paolo si è recato "dopo tre anni" (Gal 1,18) per fare contemporaneamente conoscere e verificare la sua missione apostolica». Particolarmente importante è l'unione delle due tradizioni di Pietro e Paolo «nel "deposito" apostolico di cui la chiesa di Roma ha ricavato la custodia in seguito al martirio dei due apostoli, atto fondamentale della funzione che le è propria in mezzo alle altre chiese locali»: di questa morte dei due apostoli, atto fondatore della funzione che le è propria in mezzo alle altre chiese locali»: di questa morte dei due apostoli è rimasta traccia nel Nuovo Testamento (P. GRELOT, sopra, n. 10: testi citati a p. 263 e n. 83).

alcuni ambienti di chiesa tardiva e attestano un processo di avvicinamento di Pietro a Paolo nella vita di quelle chiese.⁶⁰

b) *Il problema della successione*

Abbiamo sentito molte descrizioni dell'«ufficio» ricoperto da Pietro nella chiesa primitiva: teste della tradizione su Gesù, garante della fede, arbitro disciplinare, pontefice a riguardo dei peccati, fondamento della chiesa. Quanto si ferma a Pietro e quanto procede? Se procede, a chi viene trasmesso?

Si dà un consenso in questi problemi?

Qualcuno, tra gli esegeti, l'ha preteso, facendo però subito delle esclusioni. Ma si è sentito da altri subito negare l'asserzione. Il consenso preteso direbbe che lo studioso del Nuovo Testamento non può trovare nei suoi documenti alcun inizio di «successione» dell'ufficio di Pietro. Procediamo per distinzioni.

1. *Gli scritti neotestamentari che parlano di Pietro nascono in gran parte dopo la scomparsa dell'apostolo.* Fanno eccezione probabilmente solo Gal e 1Cor. L'interesse nei confronti di Pietro non dice necessariamente che il suo ufficio continui dopo la sua scomparsa. Altrimenti bisognerebbe affermare la stessa cosa per gli altri casi di analogo interesse. È vero però che altri casi simili a quello di Pietro forse non ce ne sono: nessuno è ricordato tanto, all'interno del NT, dopo la sua morte (fanno parziale eccezione Paolo e il Diletto), e nessuno è ricordato a quel modo. Per altro verso però non è detto che quell'interesse non sorga proprio da quella causa. È cosa da verificarsi e comunque l'interesse deve essere spiegato.

Tra le cause possibili di quelle tradizioni è ragionevole invocare l'interesse o l'affetto per il personaggio e il modello di chiesa che egli rappresenta. La prima non è sufficiente per spiegare quei ricordi; la seconda porta a un modello che

⁶⁰ In modo speciale per 2Pt si veda O. KNOCH (sopra, n. 10), 65-80. Cf. pure M. MEES, *Petrustraditionen im Zeugnis Kanonischen und ausserkanonischen schrifttums*, in Aug 13 (1973) 185-203.

contempla l'istituzione e a livello non solo di comunità locale, bensì anche di chiesa universale. È verosimile che un tale complesso di testimonianza venga riportato solo per una realtà che ha terminato di esistere? Il fatto che si ritenga Mt 18,18 come testimonianza di una convinzione, presente nella redazione matteana, secondo la quale al potere di Pietro subentra quello della comunità, è già un iniziale discorso di successione (anche se resta da verificare l'esattezza della lettura di Mt 18).

È evidente che il NT non dà il volto di un successore, ma resta da vedere se non nasconda la convinzione che quelle funzioni e incarichi continuano a esistere, nell'adattamento alle nuove situazioni: come, si vedrà nella vita, ma certo in continuazione con ciò che risale alla volontà di Gesù e di cui ha ben coscienza, ancora, la chiesa. Mi pare che Gv 21 non debba essere letto in chiave minimista.

2. *Quando lo Spirito guida alla piena verità* (Gv 16,13). La rivelazione giovannea del Paraclito manifesta la convinzione che tra Gesù e la chiesa non ci sarà soluzione di continuità per la garanzia offerta dalla presenza dello Spirito stesso. È nella consapevolezza del possesso di questa garanzia che è spiegabile l'esistenza di un ricordo così vivo come quello di Pietro e così importante per la vita della chiesa, anche se non è ancora definito uno statuto preciso circa la sua continuazione. È possibile che esista la convinzione della sua continuazione e che non ci si preoccupi del suo statuto.

Tutto il resto è storia, con il suo tasso di contingente e di riformabile, con le sue realizzazioni dovute a decisioni del momento, con scelte a volte necessarie a volte no, con i suoi miglioramenti e le sue espressioni infelici. Ma quella parola di Gesù spinge a conservare il ricordo dei suoi interventi, nella convinzione che l'evoluzione che deve ancora realizzarsi avverrà nell'ordine dello Spirito in fondamentale fedeltà all'evento Cristo. Ciò che è avvenuto, è conservato come modello di ciò che sarà. A questo livello è garantita la coerenza tra derivazione cristologica e pneumatologica dell'istituzione.⁶¹

⁶¹ La distinzione è enunciata — anche se non in questo senso — da J. MOLTSMANN nell'opera già spesso citata: *Papsttum* (sopra, n. 9), p. 298.

È vero che non ha senso un procedimento solo deduttivo dell'istituto della successione dal NT, ma sembra un'indebita automortificazione la totale rinuncia ad esso. Anche se è chiaro che, in tale prospettiva, non è più giustificata la distinzione tra ufficio regolativo e costitutivo, quando si voglia affermare che la legittimità del papato può essere pensata solo quale ufficio regolativo della chiesa.⁶²

⁶² La distinzione è di E. GRÄSSER, in *Papsttum* (sopra, n. 9), p. 104.

Discussione seguita alla relazione

L. SARTORI: Chi è interessato per motivi ecumenici al tema del papato sarà rimasto forse deluso, quando ha capito dal programma che la questione sarebbe stata trattata solamente da studiosi cattolici; ci si aspettava probabilmente di partecipare ad un dibattito, ad un confronto tra posizioni confessionali diverse. La situazione attuale della teologia italiana resta ancora ferma a uno stadio previo; si trova nella necessità di informazioni; non siamo cioè abilitati a fare un dibattito ecumenico fra posizioni confessionali diverse; è già molto se noi, con umiltà, ci mettiamo alla scuola di alcuni studiosi che hanno fatto prima di noi il lavoro per essere informati e conoscere lo *status quaestionis* ai suoi vari livelli. Il maggiore spazio concesso alla prima relazione ha anche un valore pedagogico, perché normalmente è attorno alla prima relazione che già sorgono quasi tutti i problemi; quindi è bene che all'inizio ci sia una specie di allenamento, onde assumere un po' tutto il discorso. Il programma prevedeva un'informazione generale sullo *status quaestionis*; e il prof. Ghiberti ha preferito indugiare, piuttosto a lungo, sul momento in cui si è verificata una novità all'interno dell'esegesi: il discorso di Cullmann. In qualcuno di noi sarà nata la curiosità di vedere meglio precisate alcune cose o di chiedere informazioni sull'ulteriore sviluppo; tuttavia si deve ricordare che a livello di studi ecumenici non si fanno ancora studi immediatamente ponderosi, ma si prende contatto con singole posizioni di singoli studiosi in se stessi; e perciò non possono esserci grosse novità; il prof. Ghiberti ha tentato di dimostrare come le aspirazioni sono nuove, ma i risultati non lo sono ancora.

G. BOF: Io non sono un esegeta, e la mia è la reazione di chi cammina al margine di questi problemi, come oggi sono stati impostati; tuttavia proprio per questo posso forse toccare alcune questioni generali che possono avere un qualche interesse. Prima di tutto mi pare che una reazione di disagio nei confronti di questo tipo di discorsi riguardi la insufficiente riflessione sulle categorie impiegate nel discorso esegetico. Il discorso esegetico sembra un discorso, per certi aspetti, estremamente problematico. Per esempio: Pietro ha avuto la prima apparizione; c'è differenza tra il dire che il Nuovo Testamento afferma che ha avuto una *prima* apparizione o dire che ha avuto *una* apparizione? Per me sono due momenti molto rilevanti che mi piacerebbe fossero chiariti nella loro differente portata proprio perché sia chiarito il contenuto di tutto il discorso. Soprattutto parlando del «*tu*», il prof. Ghiberti ha insistito sul riferimento a determinate figure storiche di trasmissione del potere; ora, se si segue questa linea, si pongono i presupposti di una storicizzazione di questa trasmissione. E allora mi chiedo: se il processo della storicizzazione è assunto in forma radicale, non si pongono le migliori premesse per perdere, se c'è, una specificità della trasmissione? Nella relazione del prof. Ghiberti viene richiamato che la comunità non può essere fonte del potere, ma si dice anche che fare la comunità fonte del potere è forse più riformistico che neotestamentario. Su ciò io sono certamente d'accordo, ma che cosa facciamo noi, di fatto, nell'interpretazione della trasmissione? Non facciamo la comunità locale di Roma in qualche modo lo strumento della trasmissione, o non lo facciamo del luogo di Roma? Il richiamarsi a delle analogie di carattere storico proprio per interpretare la successione petrina mi pare che riproponga esattamente il problema della perdita della tipicità di quello che noi vorremmo affermare. Alla fine viene toccato il problema dell'interpretazione della storicità; mi sembra che il prof. Ghiberti abbia perfettamente ragione in quello che dice nella sua relazione; ma quello che dice ripropone allora il problema generale della precomprensione, a partire dalla quale non si può assolutamente risolvere la storicità nell'epidico, che ha una certa sua consistenza positivista, ed esige in fondo una messa in opera di tutta una precomprensione che è quanto mai problematica. Allora i risultati

restano condizionati da questa problematica radicale, che governa qualsiasi impiego di categorie e che esula appena dalla fissazione dei dati positivi.

I. ROGGER: Sono stato impressionato soprattutto dalla distinzione tra l'episodico e quello che ci sta sotto, cioè tra il Pietro della storia e il Pietro della fede, tra il *factum* e il *mysterium*. Io sul piano biblico non mi sento di proseguire il discorso, ma mi viene spontaneo riferirmi a Leone Magno, che concepisce il primato solo in queste categorie, come una *virtus operis*, un contenuto del fatto episodico che affiora nel successore, secondo una struttura che è quella del sacramento. È una struttura che naturalmente con la scolastica è andata fuori uso; io non so se di questo *mysterium* si possa dire che non è attingibile se non mediante una precomprensione. Per me la domanda è se questo sia afferrabile solo mediante una precomprensione, oppure se non possa esserci dato (in categorie razionalmente poco afferrabili, ma comunque *nobis datum*), un qualche cosa che viene a suo modo dalla rivelazione.

G. GHIBERTI: Tutto quello che il prof. Rogger segnalava è giusto, ma la mia preoccupazione era un po' diversa e si potrebbe chiarire così: sono sicuro che al di là dell'episodio c'è il mistero, ma mi preoccupo di rivendicare ad esso dignità storica. Una distinzione netta fra tradizione e redazione, per riconoscere solo alla tradizione la possibilità di trasmettere una notizia, non è esaustiva. La redazione probabilmente non mi dà dei dati episodici, ma mi dà qualche cosa di costitutivo per la ricostruzione dell'esperienza, del cammino, l'aspetto più autentico della persona. Riferendomi al precedente intervento del prof. Bof, vorrei sapere se il suo problema sta nell'attendibilità di ciò che il Nuovo Testamento dice, oppure se sta nella necessità di fare l'analisi linguistica.

G. BOF: Dal punto di vista di un'analisi linguistica concettuale. Quando dico «ha avuto un'apparizione», io immetto in quello tutta la mia comprensione che ho delle apparizioni; e questa è una problematica più corretta, ma può essere anche sfasante, mentre invece la problematica più

corretta sarebbe: il Nuovo Testamento dice che «ha avuto un'apparizione» e questa comporta per Pietro una certa cosa.

G. Ghiberti: Ora mi rendo conto che le cose stanno in questi termini, però sono anche convinto che sia compito di chi si pone di fronte ad un testo, e deve arrivare al senso, di rendersi conto e di cercare di dire fino a che punto può arrivare la comprensione.

L. Sartori: Desidero porre alcune domande. Giustamente il prof. Ghiberti ha dato molto rilievo al discorso di Cullmann, il quale ha un'importanza ecumenica decisiva, ma non è ancora un discorso svolto all'interno dei dialoghi ecumenici, e pertanto trascura di presentare una lettura tipologica di Pietro. A me sembra importante questo discorso, che viene fatto, ad esempio, nel dialogo fra luterani e cattolici in America. Mi sembra che questo sia veramente un elemento interessante dal punto di vista dell'esegesi, in quanto propone il superamento di una lettura giuridico-riduttiva del testo per puntare — lasciamo da parte la parola tipologia — al recupero di una visione più ampia dei dati biblici, in modo da situare il discorso su Pietro all'interno del discorso sull'intero, su tutti gli elementi della fede cristiana. Per questo, come dicono appunto gli ecumenisti, dobbiamo recuperare la tipicità di tanti altri personaggi della Sacra Scrittura. Nel leggere i testi dei dialoghi ecumenici, mi sembra che cercare di scoprire dentro il mistero di Cristo la tipicità dei singoli personaggi, nella loro grande ricchezza e verità, costituisca anche una svolta dal punto di vista della metodologia. E da questo punto di vista prende allora importanza — ecco il superamento delle antitesi episodistoria del mistero — il significato dei fatti e non solo il fatto. Allora, sì, sono importanti le discussioni sulla distinzione tra narrare e fare redazione; ma mi sembra che, dentro questo discorso, diventi più logico, più affine a noi, il rifare la scoperta o l'andare alla ricerca, tutti assieme, del significato globale dei frammenti dell'evento. E in questa luce una cosa, che mi sembra sia stata trascurata sia dal prof. Ghiberti che dal dialogo ecumenico, è il fatto che allora si deve ripensare anche il famoso problema del rapporto tra il prima e il dopo (o tra il dopo e il prima), cioè la precomprensione. E ciò

perché sembra che il discorso sullo Spirito Santo sia quasi lasciato da parte, in quanto, nonostante tutto, sembra ancora che l'esegesi sia legata a una concezione giuridica del cristianesimo, cioè a trattare Cristo prevalentemente come fondatore. Ma Gesù ha parlato, e gli sono state attribuite alcune cose secondo un'ottica prevalentemente istituzionale (saremmo nel cristonismo). Invece sappiamo che i redattori, anche dal dopo, dagli eventi successivi, traggono stimolo e luce per interpretare il senso dei fatti di Cristo che magari prima sembravano poco carichi di significato; pertanto un episodio può essere letto in profondità attraverso un evento posteriore. Ora, vorrei sapere se a livello esegetico funziona — e fino a che punto funziona — anche l'attenzione su questo fattore che riguarda il rapporto Spirito Santo e Cristo. Praticamente, è tutta la storia che viene convocata (anche nel dopo, successivo al momento biblico) per una lettura biblica; mi domando se questo appello al dopo costituisca un ostacolo per l'esegesi scientifica, o in che misura. Nel recente congresso pneumatologico di Roma è stato riconosciuto che è necessario veramente fare un salto qualitativo, e dare più spazio all'appello, all'azione dello Spirito Santo. Allora potrebbero sciogliersi alcune dialettiche che contrappongono il dato biblico, come neutrale, accessibile, e che avrebbe una sua autonoma consistenza, alla storia successiva che verrebbe lasciata in balia di un «dopo» avulso e senza senso. Mi domando anche — e qui anticipo forse una tematica di domani — se il valore del martirio, e dei titoli dati in questo senso a Pietro, non debba portare a un significato ancora più vasto di quello che solitamente viene dato al rapporto di Pietro con Roma. Riaffiora la tesi o la concezione della presenza mistica di Pietro in Roma. La tipologia di Pietro allargata a tutte le sue dimensioni presenterebbe, allora, una ricchezza di mistero, per cui veramente ogni ragionamento sarebbe inadeguato. Vorrei sapere se a livello biblico c'è o non c'è questa apertura a tale modo di leggere il significato di Pietro. Desidero inoltre chiedere al prof. Ghiberti se ha rilevanza nel discorso biblico il quadro evangelico complessivo petrino, che ci segnala un itinerario di maturazione di questo discepolo e apostolo, soprattutto per quanto riguarda la correlazione — che esiste in ciascuno dei tre testi fondamentali di Matteo, Luca e Giovanni — tra il

dato positivo e il dato negativo: «tu sei Pietro» (Mt 16,18); «lungi da me, satana» (Mt 16,23); «et tu (Pietro) *aliquando conversus, confirma frates tuos*» (Lc 22,32); e infine, in Gv 21,15ss, il fatto che venga richiamato il «tradimento» nell'atto stesso in cui a ciò — attraverso il pentimento — viene collegato il *pasce agnos* e il *pasce oves*. L'itinerario spirituale compiuto da Simone Pietro mostra come egli colga l'approccio al regno di Dio, passando prima attraverso categorie molto umane puntando su strumenti umani, per raggiungere soltanto dopo, e per grazia, la mentalità di Gesù; mostra, cioè, come egli sia condotto secondo vie che non sono le sue. Questo fatto, e cioè che Pietro sia sottratto alle categorie umane per venire assunto risolutamente dentro le categorie del regno di Dio, non potrebbe sollecitarci a «sottrarlo» alla sua storicità semplicemente episodica ed individuale, per farlo collocare nell'ambito di precise intenzioni, esattamente in un ufficio istituzionale? Biblicamente c'è una base sufficiente per ragionare in questi termini? Altra domanda, collegata con la prima: che rapporto c'è fra i testi petrini di Matteo e Luca, da una parte, e di Giovanni, dall'altra? Per dirla secondo una prospettiva di teologia ortodossa: i primi due testi legano Pietro semplicemente a Gesù, il terzo testo lega Pietro al Risorto. Tale dinamismo che mette Pietro in rapporto al Gesù passibile e pre-pasquale, da una parte, e al Cristo risorto, dall'altra, ha o no rilevanza nel discorso petrino così come si presenta nelle discussioni odierne? Ho posto particolarmente l'osservazione su una delle parti della relazione del prof. Ghiberti, perché ciò interessa a livello di dibattito ecumenico italiano. I biblisti protestanti italiani, per esempio, con estrema facilità ci fanno osservare che nel Nuovo Testamento troviamo sia il Pietro elogiato e sia il Pietro rimproverato, e allora i testi petrini si eliderebbero a vicenda. Ecco perché interesserebbe molto approfondire questo discorso.

R. FABRIS: Il prof. Ghiberti ha fatto una panoramica e una rassegna molto approfondita, partendo da Cullmann e arrivando alle ultime voci, il momento rappresentativo dei biblisti americani che forse è l'apporto più significativo. La mia impressione di fronte a questi testi è quella di una lettura ancora frammentaria, dove i testi di Matteo, Luca e Giovan-

ni sono stati richiamati e anche il problema episodico è significativo. Non so se si suppone un salto di qualità anche per un dialogo ecumenico, per cui la metodologia esegetica, senza rinunciare alla critica storica integrata con tutte le altre, induce forse a cercare il ruolo di Pietro nella prima chiesa come appare attraverso il testo del Nuovo Testamento. Questo forse non risulta né da Mt 16 né da Gv 21 o Lc 22,32, sia presi isolatamente, che messi anche nel contesto. Allora io presento questa ipotesi all'amico Ghiberti. Il biblista deve esaminare i testi, perché questo è il suo compito; ed in proposito esistono quattro tradizioni; e quando dico tradizione, intendo il fatto della tradizione, esistente lì, garantito. La tradizione paolina: «ti ho messo nella comunità perché tu stabilisca presbiteri ed insegni». Qui però non esiste alcun riferimento sia a Pietro che a Giacomo; le chiese dell'Asia non fanno nessun riferimento a Pietro e a Giacomo, e questo va sottolineato. Esiste poi un'altra tradizione, petrina, da non limitare solo a Mt 16, tradizione petrina che sarebbe ben confermata ancora nella Prima lettera di Pietro, che però per alcuni è a metà strada tra Paolo e Pietro. Esiste anche la tradizione di Giacomo; e la Lettera di Giacomo, anche se non viene attribuita completamente a lui, riflette una tradizione che, pur documentata in modo molto limitato, è presente e confermata dai testi lucani, in modo particolare dagli Atti degli Apostoli. Ed infine c'è la tradizione giovannea. Abbiamo quindi quattro filoni riflessi negli attuali testi, che fanno capo a queste persone; ed importante è vedere quale ruolo ha la tradizione petrina rispetto a quelle di Giacomo, Paolo e Giovanni. La mia impressione è che nella tradizione petrina c'è la possibilità di un incontro o incrocio con le altre, e questo perché nella Prima lettera di Pietro ci si richiama a Silvano e a Marco, che sono i portavoce di Pietro e Paolo, fusi insieme in questa tradizione. Ecco allora che, in quest'ottica, il ruolo di Pietro sarebbe quello derivato dalla convergenza delle tradizioni, perché egli ha un rapporto particolare con il Cristo tramite i dodici e con la chiesa di Gerusalemme.

V. PERI: La relazione del prof. Ghiberti ha avuto un carattere prevalentemente informativo, cioè ha inteso dare una panoramica di ciò che si è fatto; tuttavia è bene ricordare

che il tema riguarda i testi biblici petrini nella loro esegesi ecumenica. Non so se è stato per mancanza di tempo o di spazio, ma non vorrei che si dimenticasse che esiste un'esegesi dei testi petrini molto antica, che resta fondamentale per la Chiesa ortodossa. Si può vederla cominciare qui vicino, ad Aquileia, 1602 anni fa, quando Palladio di Reziaria ha dato la interpretazione di questo testo, contestandola al papa e dicendo che il *tu es Petrus* vale per ogni vescovo. Mi pare poi che confrontandosi ecumenicamente bisogna tener presente che cosa dicono, o hanno detto, i protestanti, senza però dimenticare ciò che dicono i Padri greci. Quando poi si cercano delle novità di proposta mi sembra che vada tenuta presente una distinzione sostanziale fra esegeti e tecnici dell'ecumenismo — gli uni in senso costitutivo, creativo, gli altri come mediatori — in quanto essi cercano giustamente di trovare delle opinioni medie all'interno della propria chiesa e a loro volta mediabili: in questo senso i due piani sono molto diversi. Mi sembra di notare — e questa è la mia terza osservazione — che facilmente nell'esegesi cattolica si insiste volentieri sui testi concernenti i carismi propri del ministero di Pietro, della sua funzione primaziale, mentre è noto che i testi protestanti mettono chiaramente in rilievo, accanto a questi, anche i testi in cui Cristo rimprovera, tratta da satana Pietro, ecc. Ora mi pare che gli uni e gli altri sono importanti e che bisogna inquadrarli tutti per ricavarne possibilmente una lezione. Tuttavia ne esiste uno, Atti 10,25ss, concernente Cornelio, che a me sembra che né gli uni né gli altri citino mai in modo specifico, e che invece ho l'impressione che sarebbe quello che in sede ecumenica si dovrebbe valorizzare, perché già Gregorio Magno lo ha fatto. In questo passo certamente Pietro è nelle sue funzioni di guida di fronte a tutti gli altri fedeli perplessi, eppure, pur essendo in tale sua funzione, rimprovera quasi il non cristiano Cornelio per essersi prostrato dinanzi a lui dicendogli: «Alzati: anch'io sono un uomo». Io credo che questo testo non possa essere banalizzato ad un aspetto, leggendovi solo un gesto di umiltà di Pietro o ad un suo comportamento etico; ritengo piuttosto che abbia un senso pregnante anche per la stessa istituzione papale, che nella storia ha costituzionalmente i limiti di qualsiasi istituzione sociale vivente. Oggi questo testo non lo si trova citato specificamente né dall'esegesi cattolica né da quella protestante.

G. GIBERTI: In relazione a quanto il prof. Sartori ha detto all'inizio a riguardo dell'ecumenismo (veramente molto bello), conferma che quanto ci mette in difficoltà sono le preoccupazioni di tipo polemico. Importante è conoscere quali ripercussioni ha un'interpretazione giuridica per i cattolici, ed una non giuridica per i non cattolici. Certo, l'appello del «dopo» costituisce un grande aiuto purché si sia in grado di leggerlo; ma con quale criterio può leggere quanto viene dopo chi in realtà ha in mano solo quanto dipende, cioè il testo? Chi ha in mano solo il testo subisce anch'egli l'influsso di un complesso di precomprensioni che lo condizionano.

II

SUL RUOLO ECCLESIALE DEL VESCOVO DI ROMA

Il problema attuale nella luce del passato unitario

VITTORIO PERI

Il 5 febbraio 1922, durante il conclave che avrebbe espresso Pio XI, un giovane sacerdote, con linguaggio teologico dell'epoca, ma con autentico desiderio di riforma, scriveva ai genitori da Roma: «La Chiesa sta per personificarsi in un uomo, che deve riprodurre dopo venti secoli non solo la figura potente di Cristo, ma anche la sua fisionomia evangelica, pacifica, santa e povera. Preghiamo perché possiamo meritare un Cristo molto simile a Gesù; dovesse anche per questo essere crocifisso dal mondo che odia ciò che non è suo».¹ Quarant'anni più tardi, inflessibilmente fedele al *votum*, questo pretino sarebbe stato il primo Papa a pensare e ad attuare la deposizione della tiara sull'altare; cinquantatre anni dopo, il 14 dicembre 1975, in una data memorabile per la storia del papato, di cui nei secoli si parlerà molto più e molto diversamente di come fino ad oggi se ne è parlato e taciuto, sarebbe stato il primo Papa a prostrarsi a terra per onorare l'episcopato in un metropolita ortodosso.

Le attese e gli auspici ecumenici per il nostro tempo, con una sorta di *prophetia ex eventu* dopo i pontificati di Giovanni XXIII e di Paolo VI, sono così sintetizzati in modo che non potrebbe essere più lucido ed autorevole da Jean Tillard, un teologo impegnato in quasi tutti i dialoghi in corso tra la Chiesa romana e le altre Chiese e Confessioni cristiane, in un

¹ Il passo è citato da L. HERTLING, *Storia della Chiesa. La penetrazione nello spazio umano ad opera del cristianesimo*, Roma 1981, p. 675.

bilancio risalente al 1978: «Promettenti prospettive si aprirebbero al nostro dialogo, se si potesse rinnovare il ministero di Pietro nel senso di un primato che comprendesse la propria funzione non come una competenza giuridica, ma come un servizio ed un obbligo, nel senso di un primato che si sforzasse di confermare la Chiesa tutta intera nella verità e nell'amore, il cui titolare non potrebbe essere un "vescovo universale" sopra ogni cosa, ma... dovrebbe semplicemente essere il servitore dei servitori di Dio per tutti; se, in ultima analisi, il primato si iscrivesse più fortemente nel quadro allargato di un'ecclesiologia del popolo di Dio e si rinnovasse sotto il duplice aspetto sia di articolazione di Chiese locali sia di promozione della *communio* universale».² Parole ed accenti molto prossimi si possono leggere, anche di recente, sotto la penna di ecclesiastici impegnati nel lavoro ecumenico, sia ortodossi che protestanti, come anche in documenti comuni espressi dai dialoghi in atto.³

Sempre Jean Tillard, nell'ultimo suo volume consacrato a «L'évêque de Rome», apparso presso le Éditions du Cerf di Parigi nel 1982, traccia un consuntivo aggiornato delle posizioni e delle riflessioni ecumeniche sul papato ed esprime la convinzione che «il problema teologico del papato resta oggi uno dei più complessi capitoli dell'ecclesiologia... È diventato urgente affrontarlo con serenità ma lucidità: la situazione ecclesiale lo esige».⁴ Sembra quindi ormai lontana ed abbandonata quella che G. Alberigo, ancora nel 1975, indicava come «opinione diffusa» e cioè «che la discussione

² J.M.R. TILLARD, *La juridiction de l'évêque de Rome*, «Irénikon» 81 (1978), 3, p. 358.

³ Métropolite STYLIANOS HARKIANAKIS, *Un ministère pétrinien dans l'Eglise peut-il avoir un sens? Une réponse grecque orthodoxe*, «Concilium» 7 (1971), pp. 103-108; H. STIRNIMANN - L. VISCHER, *Papato e servizio petrino*, Alba 1976, pp. 76 ss. (L. Vischer); *Teaching Authority and Infallibility in the Church. Lutherans and Catholics in Dialogue*, VI, Minneapolis 1980; *Das Kirchenleitende Amt. Dokumente zum interkonfessionellen Dialog über Bischofsamt und Papstamt*, hrg. von G. GASSMANN und H. MEYER (= Ökumen. Dokumente, 5), Frankfurt (Lembeck) - Frankfurt (Knecht) 1980; Commissione Anglicana/Romano-cattolica, *Rapporto finale*, «Il Regno/Documenti» 27 (1982), 9, nr. 462 del 1 maggio, pp. 279-288; il nr. 7 della rivista «Concilium» 19 (1983), ed in particolare gli articoli di H.J. SIEBEN, *Il rapporto tra concilio e papa fino alla metà del V secolo*, pp. 38-47 e G. ALBERIGO, *Il papato nel concilio ecumenico*, pp. 119-130.

⁴ J.M.R. TILLARD, *L'évêque de Rome*, Paris 1982, p. 15.

teologica a proposito del papato registri una fecondità decrescente e che si sia giunti di fatto ad una situazione di stallo»; ed aggiungeva il parere che un effettivo approfondimento teologico del servizio papale «è faticoso e immaturo». ⁵ Nel 1978 mons. L. Sartori motivava tale atteggiamento allora serpeggiante tra molti ecumenisti: «Fino a qualche anno fa il tema del primato (Pietro e papa) sembrava argomento “d’urto” e perciò “da evitare”. Si girava al largo dello scoglio e si affrontavano di preferenza altri temi, che sembravano più “innocui” e “remoti”». ⁶

Quindi negli ultimi anni, stando agli osservatori più attenti e sensibili del fenomeno, un cambiamento nel guardare alla realtà del papato come problema ecumenico è intervenuto ed è cambiamento felice per ogni cristiano che il Vangelo e la Tradizione impegnano a dare ragione a chiunque della sua fede e della speranza che è in lui. Il cambiamento è doppiamente felice in quanto indica una crescita di disponibilità a parlare ed una riduzione dei pregiudizi e delle prevenzioni invincibili nei riguardi di temi, che sono stati alle radici delle divisioni e della disunione del passato. Il problema *teologico* del ministero o servizio petrino del vescovo di Roma, la natura dello specifico e caratteristico ruolo ecclesiale che gli compete nella comunione universale della Chiesa, come fondamento e riferimento visibile dell’unità voluta da Cristo, sono pertanto oggi al centro dell’attenzione, e tutti i dialoghi in atto tra la Chiesa romana cattolica e le Chiese bizantine ortodosse, o la Comunione anglicana, o la Confederazione luterana, o i Discepoli di Cristo, lo affrontano con preminente attenzione.

Tale deciso ingresso del tema «papato» nella riflessione dottrinale e teologica chiarisce il carattere autenticamente cristiano delle attese e delle esigenze di rinnovamento impostesi nella fase storica precedente e le qualifica come auspici, intenzioni, aspirazioni, desideri: pii, nobili, evangeli-

⁵ G. ALBERIGO, *Per un Papato rinnovato a servizio della Chiesa*, «Concilium» 11 (1975), 8, pp. 15-16.

⁶ L. SARTORI, *Il ministero papale nel dialogo ecumenico attuale*, in AA.VV., *Il servizio di Pietro. Appunti per una riflessione interconfessionale*, Leumann (Torino) 1978, p. 9.

camente ispirati; ma ne segna al tempo stesso la indubbia natura di *vota*. Essi debbono restare vitali, spiritualmente alimentati e coerenti con la retta fede, come nel cuore del giovane Montini: sono pregiudiziali al proseguimento del dialogo della carità, base della comune ricerca ecumenica. Ma attendono di tradursi in pratica storica e concreta di virtù, in formulazioni rigorose e chiare, in consensi ideali e realizzazioni ecclesiali.

Ecumenismo: espressione nuova della fede nella Chiesa

Il principio che fonda l'ecumenismo è il seguente: non può esserci che una sola Chiesa di Dio e questa Chiesa già esiste nella storia. L'affermazione ci sembra riassumere il progetto «economico» di Dio per l'umanità. Rivelandosi con la sua azione e la sua logica nella storia degli uomini, Dio vuole che nell'attuarsi del mistero della Pentecoste, cessi il dramma di Babele: cessino cioè guerre, conflitti, discordie, incomprensioni, separazioni più o meno legali. Visto così, l'ecumenismo non può ridursi ad una corrente maniera moderna di pensare, né ad un affare interno di politica ecclesiastica di «*appeasement*», tanto meno ad una moda contemporanea ed occidentale, suggestionata dal fascino di un irenismo sentimentale e agnostico, che subentri al crollo delle ideologie. Se si intende essere cristiani, non si può ignorare o sottovalutare l'ecumenismo, sorto, come insegna il Concilio (decreto *Unitatis redintegratio*, 1 e 4) «per il soffio ed il favore della grazia dello Spirito Santo». La portata evangelica della sua istanza di fondo, «che tutti siano una cosa sola» (Gv 17,21), come riflesso visibile e misterioso dell'unità d'amore trinitaria, è per la Chiesa un traguardo costituzionale.

Se la Chiesa, per divina volontà e potenza, è una sola e già esiste in un regime che è quello dell'Incarnazione, quali sue strutture si debbono oggi riconoscere, e fare funzionare, come indispensabili e portanti per la sua continuata esistenza unitaria nel tempo e nello spazio? È chiaro che deve necessariamente trattarsi di strutture misteriosamente permanenti, anche se radicate per statuto nella relatività costante delle loro successive forme storiche di sussistenza, proprio

per assicurare l'identità autentica dell'unica Chiesa di Dio realmente esistente. Per Gesù Figlio dell'uomo venne tessuta una tunica senza cuciture; nel simbolo significativo neppure i torturatori e persecutori di Cristo osarono o riuscirono a lacerarne la compattezza inconsueta e preferirono tirarla a sorte, nel tentativo di strumentalizzarla tutta intera alle loro mire. Dal suo inizio e dall'inaugurazione pubblica della Pentecoste fino ad oggi, e fino all'ultimo giorno, la Chiesa di Dio è rimasta e resterà una sola, sussistente nel concreto e nel vissuto di una storia senza iati, e non solo come postulato ideale di un teorema celeste o come prospettiva utopica. Il regno di Dio è tra noi. Dove due o tre si riuniscono nel nome di Cristo egli è tra loro: tale regola è destinata a valere per tutti i tempi dal primo momento in cui ha trovato attuazione ed espressione piena in Palestina. La Chiesa autentica di Cristo è, è stata e si affermerà sempre universale, cattolica.

Il papa della sede romana, esercitando uno specifico carisma petrino orientato alla tutela dell'unità visibile e al rafforzamento della carità in tutta la Chiesa, è da considerarsi una di queste strutture permanenti dell'universalità di un annuncio rivolto a tutti gli uomini? E in che modo e senso? Siamo nel tema, che ha già travagliato la coscienza ecclesiale alla fine della stagione dei grandi concili ecumenici, ed i problemi nel secondo millennio non si sono né semplificati né ridotti di numero. Dopo un secolare discorrerne in modi diversi, volentieri polemici e controversistici, come l'ecumenismo può suggerire oggi di parlare del papa e di uno specifico ministero suo nella Chiesa universale? Con le parole e le espressioni dell'altro ieri invece che con quelle di ieri? con le parole del primo millennio piuttosto che con quelle del millennio successivo? con i sottintesi dei primi due secoli ed i loro silenzi piuttosto che con il nugolo di precisazioni, distinzioni, specificazioni teologiche e canonistiche accumulatosi in seguito? con le reticenze evasive e cortesi di un'illusione irenistica? Diciamo subito che sono tutte ipotesi ventilate e correnti, ma a nostro avviso semplicistiche e poco realistiche per una effettiva ricomposizione dell'unità dei cristiani. Una Chiesa nostra, che giustamente ha rinunciato al *latinorum* ieratico nel proprio linguaggio liturgico, per parlare la lingua, anzi le lingue degli uomini d'oggi ed annunciare loro in modo comprensibile e fedele «le

cose strabilianti di Dio», non può parlare del papato ritraducendone il significato in un linguaggio morto, in sofisticate formulazioni del passato. Il mito delle origini è un mito. Già san Paolo ha viaggiato con mezzi di trasporto più veloci e funzionali di Gesù Cristo, dal cavallo alle navi d'alto mare. È solo segno di povera immaginazione spirituale, uno degli auspici acrimoniosi degli anni '70, che il papa andasse in ufficio in autobus e timbrasse il cartellino come noi.

La divisione delle Chiese locali tra di loro o con la Chiesa di Roma, come l'affievolirsi e il diradarsi (o lo scomparire) dei segni efficaci ed immediatamente riconoscibili della piena comunione, che deve tenere unite tutte le Chiese nel nome di Cristo e nel suo amore, sono degli eventi che la storia registra avvenuti spesso e per numerose comunità cristiane. Tali eventi, esaminati con spirito di fede nelle loro cause radicali e meditati scientificamente nella loro genesi e nel loro sviluppo, possono perfino servire a tutti i cristiani e a tutte le Chiese per prendere positiva coscienza delle proprie insufficienze e delle inadempienze collettive nel modo di vivere il Vangelo: limiti da correggere e superare, in nome della fedeltà alla vocazione ecclesiale, per quella Chiesa che a Fatima, di recente, Giovanni Paolo II ha patristicamente definito «santa e peccatrice». Certo ecumenismo di maniera, affascinato dal sogno impossibile di esprimere convinzioni religiose o morali in modo asettico e sostanzialmente innocuo per i pregiudizi opposti alla verità univoca, sembra a volte sottintendere di fatto che l'economia sacramentale della conversione e della riconciliazione conosca in questo campo delle eccezioni. Non c'è invece alcuna franchigia, passando dal piano individuale a quello comunitario, per il mistero liturgico della penitenza, franchigia per cui le Chiese storiche potrebbero rinunciare senza danno spirituale ad un franco esame di coscienza ed ad una espressa e puntuale dichiarazione delle proprie infedeltà e del dolore per averle commesse. Se la Chiesa madre e maestra ha il dovere di comportarsi da madre e da maestra per gli uomini, la Chiesa peccatrice non può soggiacere alla tentazione della reticenza e della facilità nell'interrotto suo confronto con la Parola del Fondatore e col suo giudizio, ratificato dalla giuria dei giusti.

Gli eventi della divisione, e le situazioni che essi hanno provocato, restano *anomali*, *anormali* rispetto al disegno

pronunciato da Dio per la Chiesa ed espresso soprattutto nel discorso sacerdotale. Il fatto che fin dai tempi apostolici (per non risalire a Giuda, o alla defezione degli apostoli durante la passione, o alla negazione di Pietro) l'unità visibile della Chiesa e la sua piena comunione, di fede confessata e di intenti, abbiano conosciuto incrinature e divisioni non può portare a concludere, contro la Scrittura e la Tradizione, che la divisione rappresenta lo stato normale e fisiologico della Chiesa nella sua condizione terrestre. L'affermazione, nel suo sapore di paradosso pessimistico, equivarrebbe a dire che la malattia e perfino la morte, le quali immancabilmente accompagnano l'umanità in ogni suo stadio di sviluppo, rappresentano la condizione normale della vita e della salute. Resistendo alle ideologie del negativo, che ancora in larga misura improntano la mentalità del secolo, la psicologia stessa e, sul piano soprannaturale, la fede sicura nel mistero della risurrezione di Cristo avvertono con certezza che non è così. Per un cristiano la morte è vinta anche nel suo corpo fisico e nella sua condizione storica. La divisione e il raffreddamento della carità e della comunione, nella vita della comunità ecclesiale, rappresenta uno stato di sofferenza e di anormalità già nelle condizioni dell'attualità. La tensione ecumenica coincide con la passione per l'unità e la concordia nella Chiesa, con il gusto della Verità, che è una persona perché è Cristo stesso. Col simbolo detto niceno-costantinopolitano recitiamo: «Credo la Chiesa una santa cattolica e apostolica». Credo cioè in una realtà che già esiste e pertanto, sia pure come un inizio, come una caparra, come un riflesso problematico rispetto alla visione definitiva, già per grazia e rivelazione si può vedere, individuare, vivere. Nella solenne cerimonia ecumenica del 29 maggio 1982 a Canterbury, Giovanni Paolo II affermava: «Ancora una volta, alla vigilia di questa grande festa di Pentecoste, siamo riuniti in preghiera per implorare il nostro Padre celeste di inviare ancora sopra la Chiesa lo Spirito santo, lo Spirito di Cristo. Infatti, secondo le parole del "Credo" del concilio di Costantinopoli, noi consideriamo la Chiesa come opera per eccellenza dello Spirito santo».

L'odierna piattaforma ecumenica

Il progresso, che appare come il più rilevante e vistoso, verificatosi negli ultimi anni circa un ministero petrino, centrale e visibile, nella Chiesa universale, ci sembra consistere nella convergente attenzione, che da tutte le Chiese si rivolge al duplice, ma intrecciato problema della realtà visibile locale e della realtà visibile universale, che connota e deve connotare la Chiesa indivisa nel regime storico dell'Incarnazione. Tale attenzione si traduce nella propensione crescente a considerare congiuntamente questi due aspetti della realizzazione ecclesiale come aspetti *essenziali, strutturali*, appartenenti alla natura stessa del messaggio di Cristo. Si punta finalmente il riflettore su una realtà ecclesiale, già e sempre sussistente anche se misteriosa e *semper reformanda*, piuttosto di contrapporre immediatamente delle rappresentazioni polemiche o delle tesi elaborate in passato al suo proposito, allo scopo quasi esclusivo di spiegare o di giustificare, per lo più unilateralmente, l'imperfetto modo di vivere concretamente e di realizzare la richiesta comunione di Chiese locali da parte delle singole comunità e denominazioni ecclesiali.

Per la Chiesa cattolica romana una serena constatazione, che molti da opposti versanti rimproverarono a Paolo VI — disfattista e liquidatore per alcuni, pusillanime integralista per altri —, apriva invece la strada al riconoscimento di quanto un modo datato di pensare e di presentare (e conseguentemente di esercitare) il ministero papale creasse presso i non cattolici diffidenza ed impedimento alla desiderabile ricomposizione della piena unità: «Un pensiero (sc. circa l'auspicata riconciliazione dei cristiani) ci affligge, ed è quello che fa vedere come proprio noi, fautori di tale riconciliazione, siamo, da molti fratelli separati, considerati l'ostacolo ad essa, a causa del primato di onore e di giurisdizione, che Cristo ha conferito all'apostolo Pietro e che noi abbiamo da lui ereditato. Non si dice da alcuni che, se fosse rimosso il primato del papa, l'unificazione delle Chiese separate sarebbe più facile? Vogliamo supplicare i fratelli separati a considerare la inconsistenza di tale ipotesi, e non già soltanto perché, senza il papa, la Chiesa cattolica non sarebbe più tale; ma perché, mancando nella Chiesa di

Cristo l'ufficio pastorale sommo, efficace e decisivo di Pietro, l'unità si sfascerebbe; e indarno poi si cercherebbe di ricomporla con criteri sostitutivi di quello autentico stabilito da Cristo stesso: "vi sarebbero nella Chiesa tanti scismi quanti sono i vescovi", scrive giustamente san Gerolamo (*Dialogo contro i Luciferiani*, PL 23,173). E vogliamo altresì considerare che questo cardine centrale della santa Chiesa non vuole costituire supremazia di spirituale orgoglio e di umano dominio, ma primato di servizio, di ministero, di amore. Non è vana retorica quella che al vicario di Cristo attribuisce il titolo di "servo dei servi di Dio".⁷

Nel 1967, ai componenti del segretariato per l'unità dei cristiani, lo stesso pontefice ricordava: «Che diremo delle difficoltà cui sono sempre così sensibili i nostri fratelli separati: quella che proviene dalla funzione che il Cristo ci ha assegnato nella Chiesa di Dio e la nostra tradizione ha sancito con tanta autorità? Il papa, lo sappiamo bene, è senza dubbio l'ostacolo più grave sulla strada dell'ecumenismo». ⁸ Rispose alla domanda allora e in molte altre occasioni. Ricordiamo le più belle ed alte di tali meditate risposte: la magnifica descrizione della natura del ministero papale disegnata il 10 giugno 1969 a Ginevra («Il nostro nome è Pietro...»), ⁹ nella visita resa al consiglio ecumenico delle Chiese; la mirabile e robusta esegesi, psicologica e teologica, dell'indeclinabile carattere evangelico di tale ministero, confidata il 10 febbraio 1975 ai sacerdoti della diocesi di Roma. ¹⁰

D'altro canto, da parte di autorevoli esponenti delle Chiese ortodosse si fa sempre più vivo ed esplicito il riconoscimento «dei vuoti creatisi attraverso i secoli nella vita e nella struttura ecclesiale dell'ortodossia come del bisogno storico-canonico di riempire questi vuoti, perché l'ortodossia riacquisti la propria funzionalità»; ¹¹ si riconoscono «le insufficienze della struttura ecclesiale moderna dell'ortodossia»,

⁷ *Ecclesiam suam*, 114, in *Insegnamenti di Paolo VI. 1963-1970*, Encicliche, Tipografia Poliglotta Vaticana 1971, p. 50.

⁸ *Discorso ai membri del Segretariato per l'unità*, del 28 aprile 1967, in *Insegnamenti di Paolo VI*, 6 (1968), Città del Vaticano 1968, pp. 192-193.

⁹ *Insegnamenti di Paolo VI*, 7 (1969), Città del Vaticano 1970, pp. 395-396.

¹⁰ *Insegnamenti di Paolo VI*, 13 (1975), Città del Vaticano 1976, pp. 133-135.

¹¹ *Église locale et Église universelle. Symposium théologique du Centre Orthodoxe du Patriarcat Oecuménique (10 mai - 3 juin 1981)*, Chambésy 1982, p. 16.

costretta oggi in una situazione ecclesiastica “anormale e strana” dalle divisioni proliferate nel suo seno, a dispetto del fatto che esse appaiono «canonicamente e giurisdizionalmente inaccettabili».¹² Al metropolita di Mira Chrysostomos Konstantinidis, nel Simposio teologico organizzato a Chambésy dal 10 maggio al 3 giugno 1981, sul tema «Chiesa locale e Chiesa universale», appariva urgente «riempire il vuoto che si è creato nella vita e nella storia della Chiesa ortodossa»¹³ con la dissoluzione della componente imperiale cristiana, condizione e strumento — evidentemente contingente rispetto alla divina costituzione della Chiesa! — dell’unità visibile, politica ed ecclesiale ad un tempo, del mondo ortodosso.

I riformati, cominciando a riscoprire, sotto le espressioni del papato contestato dalla Protesta e ripudiato *tout-court* insieme alle identificazioni polemiche ed ingenue del papa= anticristo e di Roma=Babilonia, la funzione centrale e di guida indispensabile ed utile alla Chiesa universale, s’interrogano attualmente, con i propri interlocutori cristiani delle altre denominazioni, sulla forma che potrà assumere in futuro il legame istituzionale tra le Chiese locali in una sua espressione riconoscibile a livello universale. Molti di loro appaiono disposti a riconoscere che un legame organico tra le Chiese locali è compatibile con la visione universale della Chiesa e la pratica universalista della missione, che il protestantesimo ha mantenuto. Il noto pastore Lukas Vischer affermava: «La Chiesa, fin dagli inizi, nel giorno di Pentecoste, aveva tendenza a diventare una comunità universale dei credenti in Cristo. Il ricordo è rimasto per ogni generazione cristiana un’interpellanza sempre attuale»; da qui la necessità, per tutte le Chiese, di trovare «la forma adeguata per la loro ecumenicità».¹⁴ La riflessione instancabile, condotta in questo senso tra i non cattolici, ha conosciuto progressi di grande interesse. Si ricordino tra i molti O. Cullmann e Max Thurian. Ma anche una recente relazione tenuta a Bologna dal teologo ortodosso J. Meyendorff¹⁵

¹² *Op. cit.*, p. 209.

¹³ *Op. cit.*, p. 215.

¹⁴ *Op. cit.*, p. 20 (Pastore Chappuis); p. 22 (Pastore Vischer).

¹⁵ J. MEYENDORFF, *Il regionalismo ecclesiastico: per la comunione o per il separatismo?*, «Cristianesimo nella storia» 2 (1981), pp. 295-310.

presenta considerazioni di rilevante interesse storico ed ecclesiologico. «Il dialogo tra cattolicesimo romano e ortodossia include necessariamente il rapporto tra regionalismo e universalismo. Ambedue le parti concordano che questi sono sempre stati degli aspetti essenziali della testimonianza cristiana e dell'unità dei cristiani e che anche oggi sono ugualmente essenziali. Se poi tutti accettiamo anche una certa critica e riconosciamo che sia il regionalismo dei cristiani orientali che l'universalismo degli occidentali hanno spesso nel passato assunto forme ingiustificabili, tanto sotto l'aspetto ecclesiologico che sotto quello etico, la ricerca di una soluzione potrebbe diventare molto più facile».¹⁶ A dispetto delle serie difficoltà che le interpretazioni cattoliche e le forme istituzionali di esercizio dell'autorità pontificia continuano a rappresentare per i cristiani separati da Roma, sta ridiventando per loro più chiara ed impegnativa una verità ecclesiologica che la Chiesa romana cattolica ha costantemente ripetuto. Nella Chiesa «l'universalismo appartiene anch'esso, nonostante tutto, alla stessa natura del messaggio di Cristo».¹⁷ Il rigetto globale e sommario, quasi istintivo come un riflesso prelogico, un *Affelet* antiromano, della realtà del papato corrispose ad un rifiuto violento di un modo di presentarlo ideologicamente e di gestirne politicamente l'autorità (fosse nel IX o nell'XI o nel XV o nel XVI secolo); ma proprio per questo assunse sociologicamente uno spiccato carattere di mera reazione e finì col privare la Chiesa romana della ricchezza ecclesiale di intere fette della comunione delle Chiese e le Chiese e Confessioni cristiane separate di una funzione permanente ed organica, visibile, di stimolo e di rafforzamento della carità, che oggi riappare particolarmente necessaria. Un'intransigenza settaria, un tradizionalismo sordo, un trionfalismo clericale, un riformismo fanatico ed unilaterale possono avere concorso a far buttare via insieme all'acqua sporca della gestione medievale del potere pontificio il bambino: il ministero petrino nella comunione plenaria delle Chiese.

¹⁶ MEYENDORFF, *Il regionalismo*, p. 307.

¹⁷ MEYENDORFF, *Il regionalismo*, p. 310.

Se, come sembra, tutti i cristiani, compresi i cattolici, si accingono a guardare alle concezioni rispettive che essi si sono formati nel corso del tempo sul papato come a qualcosa di distinto e talora di diverso dalla realtà ecclesiale effettiva di un ministero petrino legato alla sede romana ed esercitato secondo la volontà di Dio, sarà meno difficile per tutti riconoscere in quest'ultimo una componente essenziale ed una struttura portante dell'universalità della Chiesa reale, istituita da Dio. Non è convergenza insignificante né di poco conto su una comune piattaforma ecumenica. Sembra cioè disegnarsi una via di soluzione per quello che il metropolita Damaskinos di Tranoupolis indicava ancora di recente come la questione cruciale del papato. «Il punto più arduo sembra essere la questione della struttura della Chiesa: da una parte per Roma, che considera il primato della *sedes Romana* come costitutivo dell'unità della Chiesa, e d'altra parte per l'Oriente, che considera una pretesa del genere come una modifica della struttura episcopale della Chiesa».¹⁸ J. Tillard non pensa che rappresenti un ostacolo insormontabile per un ulteriore progresso sulla strada dell'ecumenismo la seguente sua convinzione, professata senza restrizioni mentali: «il "primato" romano appartiene al mistero della Chiesa nel suo pellegrinaggio terreno. Sarebbe impossibile trascurarlo senza vulnerare il piano di Dio».¹⁹

Come parlare (e come non parlare) del ministero petrino

A costo di scandalizzare, non fosse altro che per il ricorso ad un lessico oggi meno familiare, chi con lodevole e comprensibile desiderio di progresso parla di «reinventare» un papato diverso, nuovo, adeguato al futuro, noi riteniamo che a questa come ad ogni altra realtà ecclesiale fondamentale sia preferibile pensare soprattutto in modo tradizionale, e che, per conseguenza, convenga parlarne in modo tradizionale: assumendone cioè per metro illuminante e normativo la

¹⁸ Lo affermò in una conferenza della primavera del 1982; cf. «La Documentation Catholique» del 2 maggio 1982, nr. 1882, nr. 1829, p. 475.

¹⁹ TILLARD, *L'Évêque de Rome*, p. 237.

sua storia unitaria, che in virtù del regime dell'Incarnazione sappiamo caratterizzata da una continuità teandrica. Per dissipare subito possibili equivoci (Pio V non è *più* papa di Paolo VI!) valga una parola di spiegazione. Dire linguaggio tradizionale, nel caso del papato, richiama facilmente, per un riflesso di associazione abbastanza automatico nei teologi occidentali, espressioni quali *ius divinum*, infallibilità, *ex sese* e via dicendo. Evoca cioè quelle formulazioni moderne e più ripetute del cosiddetto primato, che sono appunto all'origine delle difficoltà ecumeniche, anche perché includono e compendiano semanticamente una carica emotiva accumulata da secolari polemiche. Anche comprese in proposizioni grammaticalmente positive e formalmente astratte, tali espressioni suonano in realtà come definizioni «contro», rinfacciate ai negatori. Intendendo parlare con rigore, è fondato affermare che tale linguaggio e tali formulazioni teologiche, relativamente recenti, rispondono pienamente, con lo spessore di fede e la chiarezza e rispondenza culturale che la situazione ecclesiale odierna pretende dai cristiani, a ciò che la Chiesa definisce la propria tradizione unitaria (*quod semper, quod ubique, quod ab omnibus creditum est*)? Esprimono davvero, in un modo adeguato alla fervida fase attuale della meditazione ecclesiologica, la ricchezza composita e compatta della tradizione a proposito del mistero petrino del vescovo di Roma? Il fatto stesso che siano tanto discusse potrebbe autorizzare a dubitarne. Uno dei grandi insegnamenti del simbolo niceno-costantinopolitano, riproposto alle Chiese che unanimi ne hanno celebrato il XVI centenario, rinnova la coscienza che perfino le formulazioni dogmatiche dei Padri del primo concilio ecumenico, ineccepibili nell'espressione fedele della verità rivelata, possono restare vere, ma al tempo stesso diventare meno chiare e come tali insufficienti in una diversa situazione culturale ed ecclesiale. Pensare e rappresentare la Chiesa in modo tradizionale, ovvero conforme alla sua Tradizione, è impegno storico e teologico *toto coelo* diverso dall'assimilare mnemonicamente qualche riga di latino ecclesiastico, attinta nel Denzinger, per stemperarla in sinonimi o parafrasi, più blandi e approssimativi, in altri contesti.

Questo modo occidentale e moderno (e perciò stesso non pienamente tradizionale, visto che la Chiesa conta quasi

duemila anni di vita e si è diffusa ed incarnata con un raggio universale di espressioni) di rappresentare in termini corretti, ma rispondenti ad una problematica unilaterale e datata, il ruolo del papa di Roma nella Chiesa, richiede, in una prospettiva ecumenica, di essere approfondito, così come attendono d'essere reinterpretate, facendo salva tuttavia la loro verità, le formulazioni moderne con cui l'Ortodossia e la Riforma hanno conservato, ma anche spiritualmente diluito, la positiva e visibile nota di universalità prescritta alla Chiesa nascente come irrinunciabile. Un ripensamento del genere può essere solo frutto di una profonda e vissuta rimeditazione della realtà ecclesiale da esprimere. Rischia altrimenti di esaurirsi in una ricerca collettiva di formule un po' banali e un poco reticenti, escogitate secondo i canoni di una sciatta *inventio* retorica e compromissoria. Preoccupate anzitutto, quasi conformandosi alle rubriche non scritte di un nuovo protocollo clericale, di suonare inoffensive, possono riuscire talvolta ambigue o inconsistenti, per la deliberata polisemia o l'eccesso del possibilismo. La tentazione della facilità, nello sforzo impossibile di esprimere convinzioni religiose o morali in modo asettico e sostanzialmente innocuo per i pregiudizi opposti alla loro verità, è antica. Ripudiare l'irenismo non è ostacolo, ma condizione per la ricerca e la costruzione della pace e del consenso gioioso e generoso nella fede.

Del servizio petrino, come di ogni altra realtà cristiana, si può cercare di parlare solo muovendo dal desiderio disinteressato e fermo di amarne la verità, che ci è proposta dalla fede. Si deve pertanto studiarsi di parlarne così come ne parla la sacra Scrittura, accostata dal credente come Parola viva ed efficace, che può leggersi con correttezza solo nello Spirito ed esclusivamente all'interno della storia dell'unica Chiesa di Cristo, tra la Sua prima e l'attesa Sua seconda venuta. «Da noi stessi non siamo capaci di pensare qualcosa come proveniente da noi, ma la nostra capacità viene da Dio, che ci ha resi ministri adatti di una nuova alleanza, non della lettera, ma dello Spirito; perché la lettera uccide, lo Spirito dà vita» (2 Cor 3,6). Come avverte l'antica sequenza della liturgia latina della Pentecoste «senza la forza (*sc.* dello Spirito) nulla, proprio nulla c'è nell'uomo che non rischi d'essere nocivo»: neppure un pigro ricorso a distinzioni logicamente sottili e ad ingegnosi accostamenti di testi e di dati eruditi.

Si deve inoltre procurare di parlarne aderendo al linguaggio cristiano ed interpretando — senza archeologismi ed anacronismi — i comportamenti esemplari, che i santi gerarchi della Chiesa indivisa ed i grandi concili ecumenici del passato unitario possono ancora suggerire per la comprensione e la descrizione di una componente ecclesiale tanto centrale. Le successive fasi della vicenda storica della Chiesa, come quelle di ogni uomo e dell'intera umanità, fanno globalmente parte di un misterioso progresso e di un'evoluzione immancabile verso la salvezza finale, ma non possono singolarmente considerarsi, con semplicismo meccanicistico, come stadi di volta in volta più alti della realizzazione del Vangelo nel tempo. La concezione, che Bonifacio VIII o Sisto V ebbero del proprio ruolo di Papi nella Chiesa universale, non può giudicarsi più ricca e perfetta di quella che poterono averne Leone o Gregorio Magno, basandosi solo sul fatto che questi ultimi vissero prima; ma neppure sarebbe sostenibile, se non con rigorose precisazioni metodologiche, la proposizione che queste concezioni coincidono in ogni aspetto tra di loro.

Del ministero papale conviene infine parlare con sensibilità attenta alla tradizione, cioè all'ordito concreto e verificabile della storia di una Chiesa, che nella storia sussiste come un *continuum* vivente e visibile, nella mutevole varietà delle contingenze, sia sul piano individuale che su quello collettivo e sociale. Il ministero papale corrisponde ad un'idea presente in ogni epoca anche nel concreto esercizio da parte di chi ne è investito.

Con questa sommaria premessa sembra giustificato ripetere che del vescovo di Roma e di un suo specifico ruolo, volto ad assicurare e a promuovere l'unità e la comunione tra tutte le Chiese, oggi come sempre, si deve parlare secondo la Scrittura, secondi i Padri, secondo la Tradizione. Ma più che una riesumazione o un ripescaggio di formule, da contrapporre ad altre formule, occorre mirare alla verità rivelata e all'insegnamento di attualità che esse, nello scorrere del tempo e nella loro fragilità semantica, custodiscono. Non si tratta insomma, almeno in prevalenza, di uno scavo archeologico e filologico affidato ad un'erudizione da strumentalizzare per uno sterile proseguimento di annose controversie endoecclesiastiche.

Probatur ex Scriptura

L'impegnativa vastità del tema non ammette in questa sede più che un approccio, piuttosto suggestivo che sistematico, circa un modo positivo ed attuale di affrontare la questione. La prospettiva, che oggi prevale abbastanza largamente, anche al di là dell'orizzonte teologico e dell'attitudine prevalente all'interno della Chiesa cattolica, è quella di meglio comprendere il ruolo di un «servizio petrino» in un'ecclesiologia comune a tutti i cristiani, alla cui luce la missione del vescovo di Roma, come auspicava Paolo VI, appaia liberata da sospetti e pregiudizi sedimentati nei secoli e, scevra dall'ambiguità di rivendicazioni politiche, risulti «principio indispensabile di verità, di carità, di unità: missione pastorale di direzione, di servizio e di fraternità, che non contesta le libertà e l'onore di alcuna persona che abbia una posizione legittima nella Chiesa di Dio, ma piuttosto protegge i diritti di tutti e non reclama altra obbedienza di quella che è richiesta ai bambini di una stessa famiglia». ²⁰ La famiglia, che offre qui l'immagine di una comunità di vita e di rapporti, dove l'amore informa e trasforma ogni indispensabile relazione di preminenza, di dipendenza e di interdipendenza dei suoi componenti, appare oggi ancor meno «paternalistica» di quando queste parole furono pronunciate, perché è quella intanto disegnata dalla *Familiaris consortio*.

Approfondire anzitutto con una rinnovata interpellanza della rivelazione biblica il modello d'esercizio di un ruolo originario assegnato e riservato a Pietro rispetto agli Apostoli e ai credenti, quale metro visibile e vivente nell'attualità, sul quale valutare la rispondenza e il gioco complementare e gerarchico dei successivi ministeri ecclesiastici, significa pretendere dagli odierni strumenti esegetici qualcosa che superi ed arricchisca di molto la consueta selezione, cernita e discussione — in troppi casi accademiche e tendenzialmente positivistiche — dei passi classici «petrini», che pure restano fondamentali e fondanti nel tenore non equivoco del contesto neotestamentario. L'investitura di Simone, «primo degli apostoli», come «Cefa» o Pietra, su cui Cristo intende

²⁰ *Insegnamenti di Paolo VI*, 13 (1975), Città del Vaticano 1976, pp. 133-135.

costruire la sua Chiesa, o come pastore, rinfrancato dopo le possibili incertezze e così abilitato a guidare gli agnelli oltre che le pecore del gregge divino, in virtù della sua umile e confidente protesta di devozione e di amore al Signore, restano cartelli segnaletici e indicatori sulla via maestra — diremmo oggi sull'autostrada — della fede.

Ma accanto al manipolo dei passi «petrini» e alla loro millenaria utilizzazione apologetica in favore del ministero papale — anche severa e giustificata dalle reiterate, avventurose e passionali negazioni — altre indicazioni possono oggi emergere da una ricerca e da una meditazione, capaci di puntare i riflettori della conoscenza sul Simone della storia con più profondo respiro spirituale e col rigore incrociato dei vari metodi scientifici. Lo sforzo aperto in tale direzione negli ultimi decenni,²¹ dove l'opera di O. Cullmann rappresenta per comune ammissione una tappa miliare,²² spinge sempre più ad indagare su ogni attendibile indizio, che aiuti a penetrare meglio la figura e l'azione storiche di Pietro, cercandolo così come — nella fede — egli è raggiungibile. Attraverso tutte le fonti, gli strumenti e le risorse culturali, su cui oggi l'esegesi può contare, ci si propone di ricostruire criticamente le parole ed i gesti, le vicende, le considerazioni e gli interventi dell'Apostolo nella comunità cristiana nel suo stato nascente. Nella deliberata sobrietà e secchezza, il libro recente di R. Pesch²³ raccoglie un primo bagaglio di dati utili nella nuova direzione di indagini allargate. Ma altri numerosi verranno ad approfondire il significato per la vita ecclesiale di ciò che un credente sempre meglio riesce a conoscere su Pietro, esplorando la predicazione e l'insegnamento dei Padri e dei pensatori autorevoli di tutte le Chiese antiche su Pietro e gli apostoli.

Il perpetuarsi e lo svolgersi di un'esegesi abituale e

²¹ Semplicemente a titolo indicativo, si possono ricordare: C. GHIDELLI, *Bibliografia biblica petrina*, «La Scuola Cattolica» 96 (1968), pp. 62-110; AA.VV., *Pietro nella Sacra Scrittura*, Firenze 1975; L. SCHEFFCZYK, *Il mistero di Pietro*, Torino 1975.

²² O. CULLMANN, *Saint Pierre — Disciple, Apôtre, Martyr*, Neuchâtel - Paris 1952; ID., *Petrus — Jünger, Apostel, Märtyrer*, Zürich - Stuttgart 1960; ID., *San Pietro — Discepolo, Apostolo, Martire*, Bologna 1965.

²³ R. PESCH, *Simon - Petrus. Geschichte und geschichtliche Bedeutung des ersten Jüngers Jesu Christi*, Stuttgart 1980.

comune, che interpreta la loro opera particolare come anche il rapporto reciproco intercorrente tra le varie vocazioni apostoliche verificandolo sui dati del racconto evangelico, riflette, almeno in modo implicito, un'ecclesiologia vissuta, e permette così, di cogliere per altra via, nel suo positivo riflesso, il tradizionale modo di sentire il ruolo dei successori degli apostoli, e cioè di ogni vescovo della Chiesa di Dio nel suo fraterno e gerarchico legame con gli altri vescovi, in una unitaria compagine di fede e di comunione. Gli scritti dei Padri e dei santi, così riletti, non costituiranno più un deposito da cui selezionare un'antologia di passi, che, magari estrapolati dal naturale contesto, sembrano appoggiare oppure osteggiare più recenti definizioni e manifestazioni di quello che si suole definire il «primato» papale.

Si è forse troppo poco notato (fuori da una immediata ed emotiva polemica) che il termine stesso «primato», entrato con tanta fortuna umana nel gergo teologico, appare come tale estraneo al lessico greco neotestamentario e ricorre un'unica volta nella versione latina come attribuito a Cristo: «ut sit in omnibus ipse primatum tenens» (Col 1,18). Nella lingua originale il fatto di essere il primo è invece espresso con un verbo (*prōtenein*) e solo nel citato passo paolino tale verbo conserva una connotazione positiva. In un secondo ricorso, infatti, allorché il vocabolo è riferito ad un uomo, Diotrephes, il composto denuncia la riprensione cristiana per le aspirazioni di chi tendeva a riservare per sé un'indebita egemonia in seno ad una comunità ecclesiale: «*philoprōtēnōn*; qui amat primatum gerere» (3Gv 9). La severa deplorazione dell'apostolo e la promessa di denunciare apertamente il comportamento condannato²⁴ si sintonizzano, con perfetta omogeneità di dottrina e come applicazione ad un caso concreto, con l'insegnamento rivelato sullo statuto del potere nella Chiesa. Il Signore stesso aveva enunciato con chiarezza tale insegnamento nuovo, dopo che tra gli apostoli era sorta «una discussione, su chi di loro poteva essere considerato il

²⁴ «Ho scritto qualche parola alla Chiesa, ma Diotrephes, che ambisce il primo posto tra loro, non ci vuole accogliere. Per questo, se verrò, gli rinfacerò le cose che va facendo, sparlando contro di noi con voci maligne. Non contento di questo, non riceve personalmente i fratelli e impedisce di farlo a quelli che lo vorrebbero e li scaccia dalla Chiesa» (3 Gv 9-11).

più grande» (Lc 22,24). «Gesù allora, chiamatili a sé, disse loro: «Voi sapete che coloro che sono ritenuti capi delle nazioni le dominano, e i loro grandi esercitano su di esse il potere. Fra voi però non è così, ma chi vuol essere grande tra voi si farà vostro servitore, e chi vuol essere il primo tra voi sarà il servo di tutti. Il Figlio dell'Uomo infatti non è venuto per essere servito, ma per servire e dare la propria vita in riscatto per molti»» (Mc 10,42-45; cf. Lc 22,24-27; Mt 20,20-28). Per avere «onore davanti a tutti i commensali», Cristo suggerisce di non «mettersi al primo posto» (Lc 14,8) da sé, ma di farsi eventualmente distinguere dall'ospite. E retoricamente chiede: «Chi è più grande, chi sta a tavola o chi serve? Non è forse colui che sta a tavola?» (Lc 22,27); «se uno vuol essere il primo, sia l'ultimo di tutti e il servo di tutti» (Mc 9,34). Sono i farisei «che amano avere i primi seggi nelle sinagoghe e i primi posti nei banchetti» (Mc 12,39; cf. Mt 23,6; Lc 20,46): però ad essi è assicurata una condanna più severa.

In tutti questi passi ricorre costantemente l'aggettivo ordinale «primo» e mai il vocabolo «primato». Non sembra tuttavia che l'insegnamento evangelico risulti meno esplicito per l'assenza del sostantivo astratto. Nel riconoscere che anche nella Chiesa sussiste, come prerogativa e diritto costituzionale sancito dal Legislatore divino, quello che la lingua profana definisce «primato» (il termine del greco classico *prôteion*, che pure esiste, non fu assunto dal linguaggio cristiano primitivo), il testo rivelato sembra tuttavia insinuare che esso spetta principalmente ai commensali del banchetto eucaristico, ai poveri del popolo di Dio, così da rappresentare un dovere ed una gerarchia assiologica da rispettare da parte di chi dal Padrone di casa è destinato ad un ministero di servizio. In ogni caso, per tutti, appare fermamente scoraggiata ogni umana rivendicazione al riconoscimento di un primato e al titolo di «benefattori» da parte degli altri, a differenza di come notoriamente avviene «per i capi delle nazioni, (che) dominano su di esse, e i grandi, (che) su di esse esercitano il potere» (Mt 20,25).

La documentata assenza di un termine specifico nel linguaggio neotestamentario non significa naturalmente che i successivi sviluppi della lingua cristiana e teologica non debbano poi condurre a farvi ricorso, se ne traggono

vantaggio la chiarezza e la precisione. Esempi famosi — e assai discussi al momento dell'introduzione nel lessico liturgico e pastorale — quali i composti *homooousios* e *theotokos* lo confermano. Il secolare ricorso alla parola «primato», per designare il ministero papale nella Chiesa universale, gode ormai di un uso abbastanza lungo e sperimentato, perché resti lecito servirsene senza rischio di equivoco. Il fatto tuttavia non esclude che una riflessione contemporanea sulla realtà ch'esso intende esprimere possa avvantaggiarsi grazie ad un rinnovato confronto con la sorgente biblica della sua definizione teologica.

Circa i diversi passi «petrini» del Nuovo Testamento tanto spesso invocati ed indagati in relazione al ministero papale, che essi autorevolmente concorrono a fondare nella rivelazione e ad illustrare nella tradizione, almeno due, ci sembra, non sono stati ancora esplorati in tutta la loro potenzialità paradigmatica. Entrambi sono contenuti negli Atti e si riferiscono pertanto al periodo successivo alla risurrezione e alla Pentecoste, concernendo pertanto quel regime ecclesiale che aveva già visto «Pietro con gli altri Undici» (Atti 2,14) assumere in pieno il loro collegiale e diversificato ministero di guida della comunità dei credenti. Pietro, in particolare, con le iniziative e le decisioni che ripetutamente prende, mentre gli altri apostoli, discepoli e fedeli le accettano come quelle di un capo riconosciuto, sia carismatico che gerarchicamente autorevole e qualificato, appare già investito in pieno del ruolo speciale suo all'interno del collegio apostolico. Come tale, egli appare ormai uscito definitivamente dal tempo in cui «non sapeva quel che diceva» (Lc 9,32) in quanto ormai pensava «secondo Dio e non secondo gli uomini» (Mt 16,23); una volta ravveduto, era ormai in condizione di confermare i suoi, per l'efficacia misteriosa della preghiera fatta dal Signore, affinché non venisse meno la sua fede (cf. Lc 22,32). Tanto più significativi ed esemplari dovrebbero pertanto stimarsi due dei suoi interventi agli albori della Chiesa, costituzionalmente già perfetta secondo la volontà del Fondatore.

Il primo intervento concerne un uomo storpio fin dalla nascita, che chiedeva l'elemosina davanti alle porte del tempio. Dopo la richiesta di un obolo, quando il poveretto, per suo invito, guardava verso di lui «aspettandosi di ricevere

qualche cosa», Pietro fece precedere il miracolo della sua guarigione da una dichiarazione, che, per suonare plausibile e convincente, doveva risultare controllabile e come grammatica di un modo, del resto descritto dagli Atti degli apostoli, di esercitare in seno alla comunità cristiana un'autorità ed un potere evidenti anche agli occhi del ceto sacerdotale ebraico (cf. Atti 3,7). Lo stile di vita dichiarato da Pietro e la dimostrata disponibilità di un potere reale del tutto originale rispetto al più universale potere del denaro non temevano smentite. «Non possiedo né oro né argento, ma quello che ho te lo dò: nel nome di Gesù Cristo il Nazareno, cammina!» (Atti 3,6). Tra i testi petrini applicabili, con tutta la dovuta prudenza teologica pretesa dal delicato strumento concettuale dell'analogia, alle costanti modalità di esercizio di un ruolo ministeriale di governo nella Chiesa, la incisiva affermazione di Pietro potrebbe forse leggersi come indicazione essenziale per la credibilità di tale sacro ministero.

Un secondo testo petrino, almeno a nostra conoscenza, appare ancor più infrequentemente collegato con il servizio petrino nella Chiesa, quindi, per legittima trasposizione ideale, col ministero ecumenico del papa di Roma: eppure già san Gregorio Magno ne offrì un'esplicita ed interessante esegesi proprio in tale senso. Il fatto che anche tale episodio si collochi manifestamente nel periodo successivo all'inaugurazione pubblica della Chiesa segnata dalla Pentecoste, allorché lo Spirito vivificava e tutelava ormai con misteriosa pienezza il *pasce oves* e il *confirma fratres*, qualifica il passo come un'attestazione maggiore sulla missione di Pietro. «Il giorno seguente (Pietro) si mise in viaggio con loro e alcuni fratelli di Giaffa lo accompagnarono. Il giorno dopo arrivò a Cesarea. Cornelio stava ad aspettarli ed aveva invitato i congiunti e gli amici intimi. Mentre Pietro stava per entrare, Cornelio andandogli incontro si gettò ai suoi piedi per adorarlo. Ma Pietro lo rialzò, dicendo: "Alzati: anch'io sono un uomo". Poi, continuando a conversare con lui, entrò» (Atti 10,23-26). Pietro, capo della Chiesa nascente, in missione apostolica a Cesarea in casa del centurione Cornelio, non sembra limitarsi ad insegnare col suo gesto e la sua dichiarazione l'umiltà personale del cristiano chiamato dal Signore a guidare la sua Chiesa. Nel momento in cui esercita la propria piena autorità di responsabile supremo della

comunità ecclesiale, perfino nell'infrangere e nel dichiarare decaduto il severo e sacrale regime di separazione tra giudei e persone di diversa origine etnica, e ciò con grave e consapevole decisione personale sorretta immediatamente da Dio, Pietro confessa davanti a cristiani e a pagani la propria coscienza di continuare ad essere e a sapersi uomo. Nell'esercizio del suo ministero specifico, sufficiente per introdurre con autonoma scelta pastorale la rivoluzionaria apertura della Chiesa nascente anche ai gentili, Pietro attesta che il suo, come qualsiasi altro ministero e funzione ecclesiale esistono e si esercitano nel mistero teandrico dell'Incarnazione e non sono sottratti al suo provvidenziale statuto. Al centurione Cornelio, primo catecumeno dell'occidente ellenistico, Pietro insegnò molto più dei primi rudimenti di un corretto cerimoniale pontificio, che proprio allora cominciava a differenziarsi significativamente dal protocollo dell'antica corte imperiale e dai vari e pittoreschi cerimoniali esterni della soggezione ai potenti del mondo, tra le *proskyneseis* e i fruscii delle «morbide vesti» di «coloro che stanno nei palazzi dei re» (Mt 11,8).

Autocoscienza ecclesiale dei gerarchi

Uno dei maggiori meriti della riflessione teologica contemporanea è rappresentato dalla riscoperta dell'insostituibile valore di orientamento dottrinale, che conservano per tutta la Chiesa la testimonianza e l'insegnamento cristiano di quelli che il linguaggio tradizionale ha designato come i Padri. La denominazione, tipicamente ecclesiale, deriva dalla venerazione filiale che la comunità cristiana nel suo insieme finì per estendere o riservare a quelli dei suoi vescovi e dei suoi maestri, che le si configurarono come guide esemplari: per la loro fedele ed intima adesione alla dottrina autentica della vera Chiesa; per l'avvertibile santità del loro comportamento, registrata in modo diffuso dalla devozione del popolo di Dio in espressioni consapevoli ed esterne, col consenso dei responsabili ecclesiastici; ed infine per la decantazione e la conferma venuta alla loro notorietà ed autorità grazie al trascorrere del tempo. Il *Commonitorium* di Vincenzo di Lerins non fece che offrire espressione più formale e didascalica alla concezione antica dei Padri come di

«coloro che, permanendo ciascuno nel suo tempo e nel suo ambiente, erano risultati maestri autorevoli nell'unità della comunione e della fede»: sicché, dal loro consenso, poteva addirittura trarsi valido argomento circa l'ammissibilità d'una dottrina per la corretta riflessione cristiana.

Liberata da un'arida indagine scolastica e catalogazione positivistica, che avevano proliferato con l'andare del tempo, la ricerca del consenso dei Padri rappresenta una costante e vitale linea di ispirazione spirituale e dottrinale, oltre che una continuativa testimonianza ideale e concreta della rivelazione vissuta da ciascuno di loro come intima esperienza, nel mutare delle epoche e delle circostanze storiche. Così tale ricerca si è venuta reimponendo, prima e dopo il concilio Vaticano II, come una delle chiavi di lettura più illuminanti e feconde per chi intenda prendere coscienza della realtà ecclesiale ed arricchire così nell'attualità vissuta il senso della Chiesa anche nella sua dimensione metastorica.

Può la rinnovata attenzione ai Padri sostenere una più adeguata e penetrante comprensione del cosiddetto servizio petrino nella Chiesa? Resta utile al suo livello, e risulta in parte già fatta, una diligente raccolta ed una conveniente illustrazione dei passi e delle affermazioni dei Padri occidentali ed orientali, i quali si siano comunque espressi circa un ruolo speciale, proprio di Pietro e svolto da lui in seno al collegio apostolico, rispettivamente esercitato dai vescovi di Roma nei concili ecumenici e nella comunione di tutte le Chiese particolari. Accanto a questa, potrebbe tuttavia rivelarsi idonea una parallela e specifica indagine sulla coscienza, presente nei sacri gerarchi della Chiesa diffusa in tutto il mondo, secondo la Tradizione particolarmente autorevoli per la santità della loro vita e l'eminente qualità ortodossa del loro personale insegnamento, circa la natura e la deontologia del ministero papale. In tale direzione assumerebbero particolare interesse tutte le indicazioni di Padri e di dottori della Chiesa valide per definire ed illustrare lo statuto cristiano di un singolare ministero sacro, quello che si è ora soliti denominare petrino o papale, a seconda che se ne esplori in prevalenza la faccia scritturale o quella ecclesiologica. Ne potrebbero venire anche precisazioni sulle condizioni, prima ancora che canoniche, sostanziali ed indispensabili per un suo efficace e legittimo esercizio.

Il coro armonico delle voci di quei maestri dell'antichità, che nella grande maggioranza risultano essi stessi vescovi, riuscirà verosimilmente rafforzato, se si cercherà di individuare le singole voci più come interventi affabili in una *conversatio* raccolta e dialogica dei santi sulla nota visibile e storica di cattolicità — propria dell'unica Chiesa di Cristo e necessaria al suo riconoscimento nella fede — che come deposizioni di altrettanti testi, più o meno espliciti o reticenti, a favore del primato pontificio e dei diritti che ogni epoca riconobbe conseguire per il suo titolare *pro tempore* nell'organizzazione sociale della Chiesa intera.

Tra questi testimoni una particolare attenzione andrebbe riservata all'insegnamento di quei Padri della Chiesa latina che siano stati essi stessi vescovi di Roma, come i grandi san Leone I e san Gregorio I. Il fatto di pronunciarsi a proposito di un'esperienza personale, oltre che in merito ad una realtà ecclesiologica descritta nell'ottica della fede da loro professata secondo la tradizione propria alla Chiesa fondata dai corifei degli apostoli, li privilegia infatti nel proporre con speciale partecipazione ed autorevolezza la funzione provvidenziale al servizio della comunione delle Chiese nella fede e nella carità. La santità di vita di tali qualificati portavoce accresce d'altro canto l'attendibilità del modello ideale di un sommo ministero sacerdotale, che essi aspirano a realizzare nel modo più fedele possibile al dettato evangelico e più coerente con la tradizione degli Apostoli.

Ma alle stesse radici ecclesiali attinge anche la testimonianza di Padri che siano stati in vita esemplari Gerarchi ecclesiastici nelle proprie Chiese, anche senza essere né occidentali né pontefici romani. Anch'essi, nelle vicende alterne e ricorrenti attraverso cui sono passate le varie forme di manifestazione visibile della comunione tra tutte le Chiese, sono stati più volte provocati ad esprimersi con responsabilità pastorale e dottrinale sul ruolo tradizionale e proprio svolto dal vescovo di Roma nel mantenimento e nel rafforzamento dell'espressione universale e concorde dell'unità della fede e dell'unità ecclesiale. L'argomentazione scritturale introdotta da san Niceforo di Costantinopoli ²⁵

²⁵ Sulla sua figura e sulla sua ecclesiologia si veda: P.O'CONNEL, *The Ecclesiology of st. Nicephorus I (758-828), Patriarch of Constantinople. Pentarchy and Primacy* (= Orient. Christ. Analecta, 194), Roma 1972.

nella lettera sinodica indirizzata al papa san Leone III, per mettere nella giusta luce una gerarchia canonica delle principali sedi episcopali, al cui vertice egli secondo l'uso riconosceva Roma, si inquadra in una generale dottrina sul significato del primato nella Chiesa. Lo stesso pontefice destinatario si riconosceva in essa, condividendola. «Nella Chiesa di Dio non sussiste infatti un prestabilito computo di priorità (*to proarithmoumenon*), come non c'è giudeo né greco, né barbaro, non servo né libero, ma tutti siamo una sola cosa in Cristo».²⁶ Questa e similari affermazioni non impedivano tuttavia a Niceforo di ammettere con tutta franchezza un ruolo particolare del ministero, caratteristico e peculiare del vescovo di Roma, nella vita della Chiesa universale: «Se c'è un concilio che s'è radunato a buon diritto e con tutti i crismi della legalità, è proprio questo (*sc.* il concilio secondo di Nicea, settimo ecumenico), poiché veramente, secondo le divine norme che sono state formulate *ab antiquo*, ebbe in esso funzione di direzione e di presidenza quella che è parte non insignificante della porzione Occidentale, cioè l'antica Roma. Senza di loro (*sc.* i Romani) un dogma portato avanti nella Chiesa, sancito fin dal principio da norme canoniche e da sacre consuetudini, non potrebbe infatti ricevere l'approvazione, né mai potrebbe ottenere il via (alla diffusione), dato che essi hanno avuto in sorte di svolgere una funzione di guida secondo l'ufficio sacerdotale (*exarchein kata ten hierosynen*) e si sono visti confidare il credito (*to axioma*) di coloro che tra gli apostoli sono i corifei».²⁷

Suonano già significative delle testimonianze per così dire «esterne» sul ministero petrino tradizionalmente inerente ai vescovi di Roma e da loro esercitato; le manifestazioni della coscienza che ne ebbero i suoi detentori più insigni per dottrina e santità parlano un linguaggio ancora più diretto e consono, in particolare, ad un'epoca come la nostra, specialmente attenta ai valori della persona e del soggetto in genere. Non è qui il caso e il luogo per offrire più di qualche campione sintomatico di quanto negli scritti di san Leone

²⁶ *Sinodica al Papa Leone III*, P. 100, col. 597AB.

²⁷ NICEFORO DI COSTANTINOPOLI, *Apologia minor*, 25, p. 100, col. 597AB.

Magno o di san Gregorio Magno favorisce il recupero di un respiro più patristico nella descrizione e nella catechesi della gerarchia dei ministeri nella Chiesa universale, del suo significato misterioso, dei suoi rischi, insiti e ricorrenti, di impoverimento e di appiattimento nei moduli e nelle ideologie mondani del potere, rischi insidiosi nella prassi, ma perfino più deleteri, perché più sottili, nella concettualizzazione.

Meglio di altri san Leone Magno, nei sermoni e nelle lettere, approfondisce e sviluppa una concezione teologica del rapporto misterioso e personale instauratosi tra Cristo e Pietro. Il termine più ricorrente per descriverne la natura appare quello, tipicamente latino, di *consortium*, mutuato dal pregnante vocabolario della liturgia e della teologia occidentale più tradizionale, senza che in esso si offuschino per questo le precise risonanze giuridiche che la parola mantiene nel linguaggio profano del potere imperiale e nel lessico del diritto romano destinato a precisare i rapporti familiari ed interpersonali tra due soggetti. «L'ufficio di Pietro, trasferito nella trascendenza celeste per il "consorzio" con Cristo, cui l'apostolo era stato elevato grazie all'ufficio ricevuto in terra dal Signore stesso, è concepito da san Leone allo stesso modo del governo divino della Chiesa, partecipe delle medesime prerogative di perennità e di presenza efficace... San Leone Magno, con la sua alta concezione dell'ufficio dell'Apostolo nella Chiesa e la sua formulazione del *consortium* che lo unisce a Cristo, rappresenta, più di altri Padri, la linea della tradizione».²⁸

Se trova spiegazione nelle contingenze storiche il secco rifiuto che un altro Pontefice, san Gregorio Magno, oppose ad ogni tentativo di applicare a lui stesso o ad altri il titolo ecclesiastico di «papa universale», le ragioni evangeliche, che egli con forza invocava a sostegno della propria posizione di principio, risalgono senza dubbio ad una spiritualità e ad una visione della Chiesa molto meno databili e relativizzabili. Nella solenne allocuzione pronunciata all'inizio della terza sessione del concilio Vaticano II, il 14 settembre 1964, Paolo

²⁸ M. MACCARRONE, *San Pietro in rapporto a Cristo nelle più antiche testimonianze*, Istituto di Studi Romani Editore, Roma 1968, pp. 66-67.

VI si richiamava testualmente ad una di queste impegnative dichiarazioni gregoriane, rilasciata al patriarca di Alessandria Eulogio: «Mio onore è l'onore della Chiesa universale. Mio onore è il solido vigore dei miei fratelli. Allora sono davvero onorato, quando a ciascuno singolarmente non è negato il dovuto onore. Se infatti la Santità vostra mi chiama "papa universale" nega con ciò di costituire ella stessa quell'insieme che globalmente attribuisce a me».²⁹

Al patriarca Anastasio di Antiochia, poiché quello di Costantinopoli stava adottando detto titolo negli atti ufficiali del proprio ministero, egli scriveva nel 591: «I vescovi di questa sede apostolica, cui per divina disposizione presto il mio servizio, non sono stati forse chiamati, con un'attribuzione d'onore di cui si fece portavoce il venerando concilio di Calcedonia, come è noto alla fraternità vostra, "universali"? Tuttavia nessuno di loro volle mai essere chiamato con tale titolo, nessuno di loro si appropriò di siffatto temerario appellativo, perché non sembrasse, nel caso si fosse appropriato di tale gloria come propria di un singolo nel grado del pontificato, che avesse così inteso negare questa stessa a tutti gli altri confratelli (nell'episcopato)».³⁰ Quattro anni prima aveva scritto direttamente all'interessato, il patriarca di Costantinopoli Giovanni il digiunatore: «Il nostro nemico, creatura tra tutte le creature, volle sembrare innalzato sopra tutte loro. Invece il nostro Redentore, rimanendo grande sopra tutte le cose, si degnò fra tutte essere piccolo. Che dobbiamo dire noi vescovi, che abbiamo ricevuto un posto di onore dall'umiltà del nostro Redentore e tuttavia imitiamo la superbia del suo nemico?... Temiamo perciò d'essere annoverati nel numero di quelli che cercano le prime poltrone nelle sinagoghe e gli ossequi sulla pubblica piazza e amano che gli uomini li chiamino "maestri". Il Signore ai discepoli raccomanda il contrario: "Non vogliate che vi si chiami maestri; uno solo infatti è il vostro maestro: voi siete tutti fratelli. E rifiutate che qualcuno per voi si chiami padre sulla terra; il Padre vostro è infatti uno solo". E allora, fratello carissimo, che dirai in quel terribile esame del giudizio

²⁹ MGH *Registrum epistolarum*, I, p. 31.

³⁰ MGH *Registrum epistolarum*, I, p. 341.

futuro, tu che nel mondo aspiri ad essere chiamato non solo “padre”, ma addirittura “padre universale”»?.³¹

Piuttosto di ridurlo, accresce il pregio di tali interventi personali, risalenti ai più eminenti successori di san Pietro, la concretezza delle situazioni storiche, che provocano o favoriscono le esplicazioni di una concezione del papato che fu propria di questi pastori della Chiesa romana e da loro venne vissuta e proposta in prima persona come eredità apostolica peculiare della propria sede episcopale. Di quest'ultima anche molti altri insigni pontefici del passato, come ad esempio san Leone III, ma anche di tempi più recenti come Pio IX, san Pio X o Giovanni XXIII — tutti, si osservi segnalati nella Chiesa per una vita cristiana esemplare — potranno apparire testimoni autorizzati e vivi.

Poche settimane dopo la sua elezione, il 5 agosto 1963, Paolo VI affidava ad un suo taccuino privato questi pensieri sulla «posizione unica e solitaria, (sulla) funzione pubblica e comunitaria», che a lui come persona riteneva derivare dall'accettato ministero papale. Anch'essi, ci sembra, concorrono ad illustrare alla luce del Vangelo e della tradizione cattolica l'origine e la natura di tale singolare ministero sacerdotale. «La Chiesa: non osserverò ora che un solo rapporto, quello che Cristo mi insegna: *dilexit ecclesiam*. Intanto devo notare che è lui stesso ad amarla in me: *super hanc petram aedificabo ecclesiam meam*: è lui che opera, è lui che svolge la sua “economia”, il suo piano, facendo centro in Pietro. Passa attraverso Pietro la carità di Cristo verso l'umanità, una carità costruttiva d'un piano, edificatrice d'un ordinamento umano, vivificato dal suo Spirito, la sua Chiesa.

Pietro che ha da fare? Capire meglio che può il mistero di carità che edifica in lui, su di lui, anche mediante lui (*dabo tibi claves*) un'architettura umana, vivente, splendida, santa, la Chiesa. Capire e lasciarsi condurre, trascinare anzi dal medesimo movimento di dedizione e d'amore. Perché questa coordinazione possa avvenire, afferrare Cristo: *amas? pasce!* L'amore totale, profondo, incomparabile, che deve intercorrere fra l'Apostolo e Cristo, si trasferisce sul gregge di Cristo.

³¹ MGH *Registrum epistolarum*, I, pp. 342-343.

Si amas, pasce. Qual è il gregge di Cristo? *In fieri*, l'umanità qual è. *In facto*, l'umanità «congregata» a formare l'ovile, la Chiesa. Meditazione che continua, che non deve finire più, e deve svolgersi in amore.

Ma intanto devo ritornare al principio: il rapporto con Cristo. Quale più del mio dovrebbe essere pieno, sia nell'alterità, che dev'essere fonte di sincerissima umiltà: *exi a me, quia homo peccator sum*; sia nella disponibilità: *faciam vos fieri...*; sia nella simbiosi della volontà e della grazia: *mihi enim vivere Christus est: Emoi gar to zen Christos...* (Fil 1,21; cf. al 2,20); e ciò nel senso della pienezza che la mia povera vita nella carne acquista dall'essere assorbita da quella del Signore, come nel senso della sicurezza di nulla perdere, se la morte mi privasse di questa mia stessa vita nella carne, non potendomi privare della nuova vita di Cristo in me subentrata, anzi mi mettesse in condizione di meglio sperimentarne e goderne la realtà e la felicità. Chi più di me potrebbe dire con convinzione e con forza queste parole? Oh! Signore, che hai compatito le facili, ma inferme professioni di Simone (*et si oportuerit me commori tibi...*), fa che il canto del gallo mi ricordi, sì, la mia fragilità, non mi denunci traditore di tali parole.

La lucerna sopra il candelabro arde e si consuma da sola. Ma ha una sua funzione, quella di illuminare gli altri, tutti, se può. Posizione unica e solitaria: funzione pubblica e comunitaria. Nessun ufficio è pari al mio impegno nella comunione con gli altri. Gli altri: questo mistero, verso il quale io devo continuamente dirigermi, superando quello della mia individualità, della mia apparente incomunicabilità. Gli altri, che sono miei; *oves meas*; e di Cristo. Gli altri, che sono Cristo: *mihi fecisti*. Gli altri, che sono il mondo: *sollicitudo omnium ecclesiarum*. Gli altri, al cui servizio io sono: *et vos debetis alter alterius lavare pedes; confirma fratres tuos*. Ecco: ognuno è il mio prossimo. Quanta bontà è necessaria! Ogni incontro dovrebbe provocare una manifestazione. Simpatia per tutti; amore al mondo: *dilexit mundum*. Preghiera ed amore universali. Iniziativa sempre vigilante al bene altrui: politica papale». ³²

³² «L'Osservatore Romano» del 14 novembre 1980, nr. 264, p. 7.

L'esercizio concreto di un primato implica una politica papale. Pensare teologicamente l'uno e l'altra, sotto la guida autorizzata di padri e di maestri di vita cristiana ed ecclesiale come quelli citati, è una delle maniere di meditare con continuità e novità sul servizio petrino nella Chiesa universale.

Nella continuità della dottrina e del comportamento

Una considerazione storica, che si proponga di cogliere il senso che la tradizione assegna alla posizione del vescovo di Roma nel concerto universale di tutte le Chiese, riposa su alcune premesse di metodo.

Il ricorso alla storia non può significare un *repêchage* di episodi o di testi singoli del passato, per invocarli estrinsecamente come un *probatur ex traditione* di una tesi teologica, già precostituita e risolta, sull'argomento.³³ Ancor meno significa una meccanica ricerca delle apparizioni di una parola, prescindendo dal contesto filosofica e storica in cui ricorre e caricandola preventivamente di un'accezione predefinita ed assoluta, che alla luce della storia della lingua essa non può avere.

Per cogliere storicamente il senso di una qualsiasi realtà ecclesiale, la comprensione e la corretta interpretazione della vita e della prassi della Chiesa sono altrettanto importanti di un'adeguata lettura dei testi e dei documenti di natura teologica o giuridica. Fermarsi alla constatazione esterna che in ogni realtà ecclesiale (sia dottrinale che istituzionale) si riscontrano nel tempo delle mutazioni anche sensibili non può qualificare la storia come un *passerpartout* per immergere in una penombra di relativismo e di incertezza qualsiasi dato ed affermazione e per giustificare uno sgombero forzoso e disinvoltato di proposizioni dottrinali del passato, appena esse sembrano imbarazzanti o di difficile applicazione secondo un'esperienza limitata all'attualità.

³³ Basti richiamare l'esempio più recente e classico, che spinge ad argomentare: l'infallibilità quale è stata definita come dogma dal Vaticano I è sempre esistita nella Chiesa; quindi si possono e si debbono cercare episodi del passato ecclesiastico che siano in grado di suffragare la proposizione, documentandola con una serie di avvenimenti interpretati alla luce dei *modi* moderni di esercitare tale infallibilità.

Compito della storia è piuttosto quello di percepire, sotto il naturale modificarsi delle condizioni materiali e spirituali di vita, gli elementi di continuità, anche concreta e storica, che connotano la Chiesa. La storia della Chiesa non può vedersi come un cumulo di sedimentazioni venerande o di nobili detriti di un passato spirituale ed istituzionale superato; non lo è infatti, almeno in prevalenza e nella sua totalità significativa. L'immagine evangelica della Chiesa, come pianta che si sviluppa rigogliosa da un piccolo seme, permette meglio di intuirne la vitalità e la organicità ininterrotta insieme alla periodica e fisiologica caducità di tante realizzazioni stagionali e alla possibilità di efflorescenze superflue e dannose e di rami periodicamente bisognosi di potatura decisa e sapiente.

Non è nella contrapposizione polemica di episodi del passato, o di silenzi del passato, misurati su successive definizioni e comprensioni teologiche, che si può vedere la utilità della storia per l'ecumenismo. Sarebbe una strumentalizzazione inutile, oltre che controproducente per una ricerca di ciò che ci unisce. Teologicamente poi non rivestirebbe, né potrebbe, alcun particolare valore probante. Nel meditare e nel «ruminare» insieme il passato ecclesiale, allargando le nostre positive conoscenze e rendendo più comprensive le varie letture storiche di una vicenda che, grazie al Vangelo e alle sue promesse, resta solidale, è cristianamente ragionevole sperare in un progresso generale e comune — ecumenico — nella verità, a condizione che ogni sua fase trovi ispirazione ed alimento intelligente nella carità.

Almeno l'alternativa dialettica, se non sempre la contrapposizione pura e semplice, fra papa e concilio ecumenico sembra avere segnato l'ecclesiologia occidentale per tutta l'epoca moderna, nell'impostazione stessa del problema, prima ancora che nelle varie soluzioni che si è via via tentato di dargli. In forme volentieri polemiche, in modo espresso o in modo implicito, prevalse a lungo la tendenza ad esaurire teoricamente, costringendola nelle maglie logiche esclusive del diritto romano antico (ovviamente acristiano nella sua ispirazione), la suprema autorità di magistero e di governo nella Chiesa e la definizione dei suoi soggetti.

Se l'esistenza e la legittimità di una tale autorità sacra, voluta dal Fondatore quale misteriosa e vivente garanzia

dell'unità anche visibile di tutta la comunità dei credenti nel suo messaggio, non venne mai come tale revocata in dubbio, conviene invece ricordare che l'*aut-aut* tra due suoi detentori, uno personale ed uno collettivo, secondo una loro distinta considerazione tanto esclusiva da apparire talora potenzialmente razionalistica, rimase sconosciuto all'esperienza e alla coscienza della Chiesa indivisa dei primi nove secoli. La constatazione è particolarmente istruttiva, quando si consideri che per un così lungo periodo storico la Chiesa ecumenica si assicurò le vitali condizioni unitarie, richieste dalla stessa sua costituzione, grazie al concorso di due istituzioni riconosciute per tradizione come organi capaci e garanti di universalità: il concilio ecumenico e il papato, impersonato nel titolare *pro tempore* della sede episcopale dell'antica Roma.

Non mancarono, com'è notorio, conflitti canonici e crisi dottrinali anche aspri, sia all'interno di tali organismi ecclesiastici sia nelle loro mutue relazioni. Ma tali conflitti non portarono mai, nell'antichità, ad una teorizzazione che intendesse abolirne uno o subordinare l'autorità goduta da uno nei confronti dell'insieme di tutte le Chiese, assorbendo gerarchicamente detta autorità nell'analogo potere di magistero e di governo che la tradizione riconosceva all'altro. Questo è appunto il problema nato in occidente ed impostato in termini radicali solo dopo la grave crisi del conciliarismo. Conferma tale affermazione, un silenzio sintomatico di tutta la tradizione teologica medievale. In essa appare infatti assente una elaborata e soddisfacente definizione di concilio ecumenico.

Le circostanze e le crisi storiche non avevano ancora condotto e quasi obbligato la teologia ad analizzare un fatto, una realtà, ovvii per la fede e per la vita cristiana com'era un concilio ecumenico, per distinguere in essa gli elementi solo umani, e pertanto modificabili (così l'organizzazione di uno stato cristiano ed il concetto politico di un'universalità circoscritta nei confini dell'impero romano), da quelli divini, e pertanto già presenti e irreformabili nella struttura ecclesiastica costituita fondamentalmente alla Pentecoste, quali la garantita preminenza dei successori di Pietro, designati come tali dall'occupazione canonica della sede romana o la sinfonia nella dottrina apostolica dei vescovi radunati come giudici e maestri del pleroma ecclesiale. Nei primi secoli cristiani, fino

all'XI, non si produsse storicamente alcuna occasione o teologica (per esempio la nascita di un'opinione eretica diffusa al proposito) o politica (per esempio il definitivo ed evidente tramonto dell'universalità politica antica e della stessa sua ideologia), la quale spingesse ad una più qualificata e completa determinazione concettuale di cosa fosse un concilio ecumenico.

Il tentativo, non diretto, fatto in tale senso da Isidoro di Siviglia, resta solo generico, benché, come al solito, significativamente pittoresco.³⁴ Ugo da San Vittore³⁵ e Ivo di Chartres³⁶ tramandano inalterato tale testo al medioevo latino. Integrati da qualche passo di san Gregorio Magno circa la venerazione religiosa dovuta ai grandi concili antichi (e principalmente ai primi quattro), svoltisi fino al suo tempo, sono i medesimi passi che confluiscono, ormai divenuti canonici, nel Decreto di Graziano.³⁷ Nel suo insieme la tradizione medievale non ha conosciuto né creato una definizione di concilio ecumenico, che si sia poi affermata nell'insegnamento corrente. Il fatto che essa rimanga assente perfino nell'imponente opera di sistemazione teologica di san Tommaso d'Aquino³⁸ difficilmente potrebbe non apparire sintomatico.

Se manca la definizione, non manca tuttavia alla Chiesa antica l'idea e l'esperienza di cosa fosse un concilio. Lo ha mostrato con un'opera documentata e notevole, salutata con ammirazione dai recensori e destinata a diventare un importante sussidio per la futura indagine, Hermann Joseph

³⁴ ISIDORI *Hispalensis episcopi Etymologiarum sive Originum libri*, VI, 16,12 (ed. W.M. LINDSEY, I, Oxonii 1911).

³⁵ HUGONIS DE SANCTO VICTORE *Didascalicon de studio legendi*, IV, c. 12 (ed. CH. H. BUTTIMER, Washington 1933, pp. 85-87).

³⁶ IVONIS *Carnotensis Panormia*, 104; 108-110 (PL 161, coll. 1107-1109).

³⁷ *Decretum Magistri Gratiani*, pars I, dist. XVI, c. 8 (= *Corpus Iuris Canonici*, I, ed. AE. FRIEDBERG, Lipsiae 1879², col. 45).

³⁸ Utilizzando gli indici generali si possono raccogliere solo pochissimi ed esili testi, nei quali inoltre dei concili ecumenici si parla solo indirettamente per il riferimento all'autorità papale di convocarli e di confermarli. Così: *Summa Theologica*, pars I, 1^{ae}, q. XXXVI, art. 2, ad 2^{um}; II, 2^{ae}, q. I, art. 10, ad 2^{um}; i concili espressamente richiamati come ecumenici dall'Aquinate sono soprattutto i primi quattro e un testo solo ne elenca i primi sei. Cf. *Quaestio disputata de potentia*, q. X, art. 4, ad 13^{um} (S. THOMAE... *Opera omnia*, VIII, Parmae 1856, pp. 212-213).

Sieben.³⁹ Alla riscontrata carenza di definizioni va contrapposto il frequentissimo ricorso, negli atti dei concili, negli scritti dei Padri e degli autori medievali, nelle lettere dei pontefici romani — basti pensare a san Gregorio Magno! — dell'espressione di «concilio ecumenico», caratterizzata da un preciso e tradizionale intento semantico. Ci si riferisce con unanime venerazione e con sicura osservanza di fede alle solenni deliberazioni dogmatiche e disciplinari degli avvenuti consessi ecclesiastici plenari, che tale denominazione ricopre. Manca comunque ai primi dieci secoli della vita cristiana una definizione di concilio ecumenico che non sia implicita ed indiretta, o, per meglio dire, come sottintesa. Non vi si incontra cioè una definizione che possa presentarsi oggi esauriente. Un adolescente che viva circondato dal sereno affetto della sua famiglia, per la stessa sua condizione, difficilmente è portato a porsi quelle dirette questioni sul concetto e sulla definizione di famiglia, che l'esperienza matura o dolorosa della vita, le prospettive della sua crescita e la maggiore attitudine a riflettere possono più normalmente suggerire all'età adulta.⁴⁰

La rilevata assenza d'una definizione non esclude tuttavia che l'antichità ortodossa ci tramandi, espressa per lo più in forma negativa e discorsiva, qualche descrizione di concilio ecumenico tale da rivestire, per la sede e le circostanze della sua origine, il più vivo e motivato interesse. Pensiamo ad una lettera di papa Gelasio I (492-496), dove in un *excursus* tale pontefice distingue un concilio *bene gestum* da uno *male gestum*, indicando così una serie di caratteri distintivi capaci di offrire insieme un criterio per riconoscere un concilio celebrato correttamente, così descritto: «celebrato cioè secondo le sante Scritture, secondo la tradizione dei Padri, secondo la norma ecclesiastica emanata per la fede cattolica e la comunione, tale che la Chiesa intera lo abbia recepito e soprattutto lo abbia comprovato la sede apostolica».⁴¹

³⁹ H.J. SIEBEN, *Die Konzilsidee der Alten Kirche* (= *Konziliengeschichte*, hrg. von W. BRANDMÜLLER, Reihe B: Untersuchungen), Paderborn - München - Wien - Zürich 1979.

⁴⁰ Cf. V. PERI, *I concili e le Chiese. Ricerca storica sulla tradizione d'universalità dei sinodi ecumenici* (= *Cultura*, 29), Roma 1965.

⁴¹ GELASII *Epist.* 26,6 — CSEL 35, p. 380.

Un catalogo ancora più dettagliato delle numerose condizioni, allora universalmente stimate nel loro complesso indispensabili, perché ad un concilio potessero e dovessero riconoscersi la qualità e l'autorità ecumenica, si trova negli atti del settimo concilio ecumenico, il secondo di Nicea del 787. Il fatto che il passo, contenente la lista degli interrogativi, sia entrato a fare parte della collezione canonica medievale del cardinale Deusdedit⁴² ed attraverso la scuola sia rimasto noto a Nicola di Cusa verso la metà del XV secolo — l'invio pontificio al concilio di Basilea lo cita in un memoriale sulla questione ecclesiastica del giugno 1442⁴³ — indica l'attenzione che si continuò a lungo ad attribuirgli in occidente. La sua rilevanza appare indirettamente confermata dal fatto che Roberto Bellarmino, pur conoscendo il testo, preferisca non richiamarvi al momento di elaborare la sua moderna concezione di concilio ecumenico,⁴⁴ definita principalmente in funzione dell'autorità e della presidenza del romano pontefice esercitate nel corso della celebrazione effettiva o reclamate come diritto, per poterne riconoscere la legittimità e il valore. La maggiore estensione e complessità della concezione antica, che pure prevedeva il peculiare ed attivo intervento del vescovo di Roma in un concilio ecumenico legittimo, poteva forse sviare da quest'ultimo elemento l'interesse ecclesiologico prevalente che il dottore gesuita appare preoccupato di assegnargli.

In una decisione conciliare, espressa a nome dei padri da un diacono Giovanni all'inizio dei lavori della sesta sessione, il 6 ottobre 787, dopo la lettura di un passo degli atti del discusso conciliabolo del 754, l'assemblea si proponeva di negare in modo ufficiale e solenne che il precedente sinodo fosse, come si autodefiniva e pretendeva, ecumenico. A tale scopo i padri elencavano una serie di condizioni rimaste allora senza adempimento e da loro ritenute al contrario indispensabili in ossequio alla Tradizione della Chiesa,

⁴² *Die Kanonessammlung des Kardinals Deusdedit*, I. Bd., hrg. von V.W. VON GLANVELL, Paderborn 1905 (lib. I, c. 46), p. 55.

⁴³ *Deutsche Reichstagsakten unter Kaiser Friederich III.*, II. Abteilung, 1441-1442, Stuttgart Gotha 1928, p. 429; v. anche p. 409.

⁴⁴ Cf. V. PERI, *Il numero dei concili ecumenici nella tradizione cattolica moderna*, «Aevum» 37 (1963), 4-5, pp. 430-501.

perché un concilio potesse essere e dirsi «grande ed ecumenico». Si vedrà subito che tale elenco di condizioni, per la sede da cui promana, per l'autorità del consesso ecclesiastico che lo sottoscrive e per la precisione dei requisiti indicati come necessari all'ecumenicità di un concilio, rappresenta un documento, se non unico, certo singolare e rilevante della antica tradizione cristiana. La decisione proviene infatti da un concilio, il settimo ecumenico, che tanto la Chiesa cattolica occidentale quanto le Chiese ortodosse orientali hanno concordemente accolto e ritenuto come sacrosanto ed ecumenico. Esplicita inoltre, con soddisfacente ampiezza, la credenza ortodossa sul concilio ecumenico, quale era diffusa comunemente nell'opinione e nell'insegnamento dei vescovi nel corso di quell'VIII secolo, che non aveva ancora conosciuto la deplorabile separazione definitiva delle Chiese. Tanto è vero che le stesse caratteristiche, elencate questa volta in forma positiva ed attribuite appunto al secondo concilio ecumenico di Nicea per sostenerne la piena ecumenicità, sono enumerate in due diffusi passi di due opere di san Niceforo I Patriarca di Costantinopoli (758-828): l'*Apologetico maggiore*, 25 e l'*Apologetico minore*, 5.⁴⁵ Ma converrà ormai leggere nella traduzione italiana il brano originariamente conservato in greco e in due versioni ufficiali latine.

«Come dunque (può pretendersi) grande ed ecumenico (un concilio) che non accolsero né ammisero concordemente quanti presiedono (*hoi proedroi*) le rimanenti Chiese, i quali invece (lo) condannarono con anatema? (Concilio che) non ebbe cooperatore il papa della Chiesa romana allora regnante (*ton tēnikauta tēs Romaiōn Papa*), rispettivamente gli ecclesiastici suoi collaboratori (*tous peri auton hierais*), neppure per il tramite di persone che lo rappresentassero né per mezzo di una lettera enciclica, come è canonicamente richiesto per i concili (*kathōs nomos esti tais synodois*)? (Concilio che) non ebbe neppure con sé consenzienti (*symphronountas autēi*) i patriarchi dell'Oriente, di Alessandria, di Antiochia e della Città santa, rispettivamente i presuli ed i membri più elevati della gerarchia ecclesiastica, che sono loro uniti! Vero fumo pieno di caligine, che

⁴⁵ P.G. 100, coll. 597C-600A e 840B-841A.

ottenebra gli occhi degli stolti è il loro discorso. (cioè: il discorso dei partecipanti a quel concilio), e non lanterna posta sul candelabro, perché illumini tutti quanti sono nella casa: ciò perché regionalmente (*topikōs*) come di nascosto emise le sue conclusioni e non in vetta al monte dell'Ortossia. Né alla maniera degli Apostoli (*apostolikōs*) si diffuse il loro suono o le loro parole raggiunsero i confini del mondo (*ta perata tēs oikoumenēs*) come quelle dei sei santi concili ecumenici. Come potrebbe a suo turno (essere) il settimo quello che non concorda (*hē mē symphonēsasa*) con i sei santi ed ecumenici concili precedenti ad esso? Per essere ordinatamente collocata al settimo posto occorre infatti che qualunque cosa susseguia coerentemente nel computo delle cose che si trovano ad essa precedenti: poiché ciò che non ha nulla di comune con quante entità sono prima contate neppure può inserirsi nel medesimo computo. Come infatti un tale, quando avesse allineato sei monete d'oro, quindi aggiungesse ad esse un soldino di bronzo, non potrebbe denominarlo settimo per la diversa natura della materia, poiché l'oro è (metallo) prezioso e pregiato, il bronzo invece vile e dispreziato; così anche questo concilio non avendo nulla di aureo e di ragguardevole nelle tesi dogmatiche (*en dogmasin*), ma essendo in tutto men che bronzeo e falsificato, impregnato di veleno mortifero, non era degno che lo si annoverasse assieme ai sei sacrosanti concili rifulgenti per le auree parole dello Spirito (Santo)». ⁴⁶

Il testo che il 6 ottobre 787 trovò unanimemente consenzienti i Padri conciliari del settimo concilio ecumenico nasce dalla necessità di precisare per quali motivi il *conciliabulum* tenuto a Costantinopoli nel 754 non potesse ad alcun titolo accogliersi come settimo concilio ecumenico e dovesse anzi rifiutarsi tale sua espressa pretesa. Fu la contingenza storica che spinse i Padri a precisare negativamente e descrittivamente, per bocca del diacono Giovanni, cosa essi intendessero per concilio ecumenico. Abbiamo così un interessante elenco di condizioni e di caratteristiche denunciate come assenti nel conciliabolo costantinopolitano. Per tale via, implicitamente, esse sono dichiarate indispensabili perché un

⁴⁶ MANSI XIII, Florentiae 1767, coll. 208-209.

concilio potesse ritenersi ecumenico; anzi, perché potesse godere dell'identico e tecnico grado di ecumenicità che la tradizione unanime riconosceva in quel momento ai primi sei sacrosanti concili ecumenici celebrati fino allora. Troviamo inoltre presenti alcuni dati in merito al concilio ecumenico già ritenuti tradizionali dall'episcopato mondiale dell'epoca: primo tra tutti, il riconoscimento dell'accettata esistenza di una legge canonica espressa al fine di regolare tale genere di sinodi. Essa sanciva la necessità che in modo esplicito la Chiesa romana, con le varie forme in uso ed in vigore (partecipazione diretta del pontefice, partecipazione sua per mezzo di plenipotenziari o con lettera enciclica) «collaborasse» con il Concilio, affinché questo potesse dirsi ecumenico. Il riconoscimento, per quanto risulti in sintonia con la stessa impensabilità storica e psicologica di un raduno cristiano il quale osasse fino a quell'epoca reputarsi onestamente «ecumenico» in assenza del vescovo della città capitale per antonomasia dell'impero, sembra qui acquistare un più preciso rilievo canonico, e, soprattutto, teologico. Conviene perciò esaminare più da vicino la serie di condizioni e di caratteristiche, che, tutte necessarie, concorrono, nella mente dei Padri del settimo concilio ecumenico, a definire in un concilio la *ratio universalitatis*, se fosse lecito esprimere il concetto con l'anticipata introduzione di una terminologia che ricorrerà solo molti secoli più tardi, per esempio nella *Summa de ecclesia* del cardinale Juan de Torquemada (1388-1468).

In primo luogo è presente nel testo la concezione di un tipo di concili, «grandi ed ecumenici», contrassegnati dal fatto di essere come tali accolti e numerati dalla tradizione unanime delle Chiese cristiane come autentici, aurei, sacrosanti, caratterizzati nelle parole delle loro deliberazioni dal rifulgente sigillo dello Spirito. Concili di siffatto genere avevano fino a quel momento raggiunto l'accolto e venerato numero di sei; dal tono della dichiarazione e dalla pratica considerazione del conciliabolo condannato e del concilio in atto appare chiaro che per i Padri detto numero rimaneva aperto, passibile cioè di uno sviluppo coerente ed omogeneo sotto l'impulso dello Spirito santo e la spinta congiunta delle necessità storiche. Tali assemblee conciliari appaiono quindi come organismi divinamente ispirati e canonicamente orga-

nizzati, che hanno nell'economia spirituale ed ecclesiastica un ruolo individuato, singolare ed autorevole, di universale insegnamento rivolto all'edificazione di tutto il popolo cristiano. Due passi evangelici, tratti l'uno da san Paolo (Rom 10,18), l'altro dai Vangeli sinottici (cf. Mt 5,15; Lc 11,33 e anche 8,16), sottolineano la necessaria sussistenza, perché possa dirsi fondata la ecumenicità di un concilio, di una diffusione e di un rispetto mondiali dei suoi decreti e di una conseguente universale ed effettiva illuminazione dottrinale che da essi promani. Due determinazioni avverbiali, una positiva (*apostolikōs*), la seconda negativa (*ou topikōs*), illustrano le indispensabili modalità e condizioni, secondo cui la dottrina conciliare è tenuta a presentarsi, idealmente e concretamente, a tutti i credenti in Cristo.

Una ulteriore caratteristica del concilio ecumenico risulta essere infine l'omogeneità della dottrina insegnata e della materia affrontata e trattata (*hylē*) — l'una e l'altra si debbono presumere di elevata e generale importanza per la Chiesa — con quelle dei concili precedenti ecclesiasticamente ritenuti e riconosciuti ecumenici.

Ne deriva un quadro sufficientemente completo del concilio ecumenico come di un organo autoritativo e qualitativo del magistero cattolico ortodosso, organo che, per pretendersi tale definitivamente nei casi del suo esercizio, ha bisogno dell'accoglienza e della concorde ammissione delle sue conclusioni dottrinali e delle sue deliberazioni canoniche da parte delle autorità, che guidano e presiedono pastoralmente l'insieme delle Chiese. Con l'introduzione di quest'ultimo elemento vengono ad assumere una loro configurazione determinata e specifica la collocazione e la posizione del papa, dei quattro patriarchi ecumenici e dei singoli episcopati che a loro fanno capo, rispetto alla realtà del concilio ecumenico; realtà che, per chiara coscienza di tutti i sinodi ecumenici, espressa anche in quello di Calcedonia, è propriamente ed intimamente legata all'unità e all'universalità della fede e alla concorde celebrazione dell'intero episcopato mondiale. Si deve anzi dire che il documento del settimo concilio ecumenico contiene implicitamente presupposta una definizione ed una descrizione del concilio ecumenico o, quanto meno, le indicazioni utili a ricostruirle abbastanza compiutamente. In esse, per il papa romano, per i patriarchi

ecumenici e per i rispettivi episcopati, è in ciascun caso prevista una collocazione specifica e prestabilita. Per studio di chiarezza si è su questo punto capovolto qui, rispetto a quello del testo citato, l'ordine di esposizione. Prima di altre assenti note di ecumenicità, i padri, per i quali la realtà e la descrizione concettuale di un concilio ecumenico sembravano sottintese e per tutti evidenti, hanno infatti voluto denunciare nello pseudosinodo del 754 le deficienze canoniche ed ecclesiologiche più grossolane, le quali impedivano di considerarlo ecumenico.

Il primo determinante difetto che vieta al conciliabolo di pretendersi e di essere ritenuto ecumenico sembra essere rappresentato, nella mente dei padri conciliari, dal mancato esplicito concorso del romano pontefice al concilio stesso. A dare valore a tale organismo ecclesiastico ed alle sue conclusioni, la fattiva adesione del papa appare costitutiva ed indispensabile: egli deve esserne, come il documento esprime con termine preciso e deciso, *synergos*. Il comportamento e l'azione del vescovo di Roma risultano nettamente come collocati su un piano parallelo al comportamento e all'azione dell'intera assise conciliare: dalla integrazione concorde ed unanime delle due parti discende una condizione essenziale per l'ecumenicità del concilio. Bisogna subito precisare che la richiesta cooperazione, o *synergia*, non consiste nell'adesione personale, anche esplicita, di un qualsiasi vescovo di Roma all'operazione sinodale o nella morale sanzione delle conclusioni dell'assemblea episcopale universale da parte di un qualsiasi pontefice. Per la validità del concorso e della ratifica così richiamati come indispensabili sembra presupposta, da parte del *synergos*, una legittima occupazione della Sede episcopale romana, la quale perduri nel tempo, in cui si svolge e conclude il concilio, e a tale titolo ne riconosca alla fine approvate e confermate le decisioni. Secondariamente la precisazione subito dopo introdotta, quasi ad integrare e ad illustrare una caratteristica della necessaria collaborazione papale con il concilio, quella cioè che al romano pontefice accomuna l'episcopato a lui direttamente legato, mette in evidenza il fatto che la collaborazione stessa non veniva intesa come l'associazione individuale di un vescovo, e sia pure di quello di una sede importante ed onorata in quanto primaziale, ma piuttosto come il singolare e costitutivo

concorso al concilio da parte della Chiesa romana nella persona del suo papa, che, per la comunione col clero a lui canonicamente vincolato in modo più diretto, veniva considerato e riconosciuto dalle altre Chiese come il rappresentante ed il portavoce qualificato della sua chiesa. Che poi tale concorso fosse fornito al concilio di persona, per mezzo di legati con mandato di rappresentarlo o mediante lettere encicliche, ciò concerneva le contingenze concrete e le opportunità storiche.

Nulla permette di affermare, continuando l'analisi del testo conciliare, che alle altre Chiese partecipanti, e segnatamente alle quattro principali sedi patriarcali d'Oriente, fosse riservato il ruolo d'un consenso meramente accessorio e formale, perché un concilio potesse legittimamente configurarsi come ecumenico nella coscienza di tutti i cristiani. Fermandosi alle condizioni presupposte dai Padri del concilio Niceno II, per valutare l'ecumenicità di un concilio sarebbe inesatto affermare che la presenza dei patriarchi della pentarchia vi appare un requisito in certo modo superfluo, una *conditio non omnino necessaria*, o necessaria, piuttosto che all'esse del concilio ecumenico, appena al suo *bene esse*, come in un'ottica ecclesiologica mutata e nelle moderne situazioni ecclesiali prospetterà Roberto Bellarmino. Gli antichi secoli cristiani non hanno saputo immaginare la possibilità di un concilio che fosse *plene* o *perfecte* ecumenico e nel quale contemporaneamente fossero del tutto assenti i vescovi delle sedi ritenute apostoliche, riconosciuti, in un secondo momento, nei quattro patriarchi di Costantinopoli, di Antiochia, di Alessandria e di Gerusalemme insieme con i vescovi delle rispettive Chiese poste sotto la loro guida. Anche sotto tale profilo il testo dal Niceno II è esplicito: il precedente conciliabolo non poteva arrogarsi titolo vero d'ecumenicità mancando ad esso il sinfonico consenso dei quattro patriarchi d'oriente e delle Chiese che a questi facevano capo. Non poteva pretendersi ecumenica un'assise sinodale locale costantinopolitana, la quale risaputamente «non ebbe consenzienti (*symphronountas*) con lei» i gerarchi legittimi di quei patriarchati. Dal contesto pertanto sembra potersi dire che il loro concorso e la manifesta identità di vedute risultante dall'espresso consenso delle quattro sedi, che, insieme a Roma, si riconoscevano come rappresentanza

solidale dell'intera *oikoumenē* cristiana, costituiscono per il concilio un'altra condizione di ecumenicità.

Resta tuttavia vero — o, almeno, così sembra a noi fino a miglior parere — che la posizione dei patriarchi rispetto all'organismo conciliare in qualche cosa seriamente si differenzia da quella prima riconosciuta come propria del pontefice romano: egli infatti col concilio «coopera» (*synergazetai*), quelli «sono d'accordo» (*symphronousin*). Quando le due condizioni si verificano, il concilio e le sue decisioni ottemperano ai principali requisiti, anche canonici, per godere della qualifica e del vigore ecumenici e possono allora darsi una fondata aspirazione ed un legittimo titolo di ecumenicità. Perché quest'ultima infine divenga effettiva e pienamente operante nella vita della Chiesa, il concilio deve ormai attendersi esclusivamente d'essere riconosciuto ed unanimemente ammesso da parte dei vescovi di tutte le altre Chiese dell'ecumene, che sono tra loro in comunione.

Se quelli che si sono sin qui descritti, sul fondamento del paragrafo conciliare approvato nella sesta sessione del settimo concilio ecumenico, sono realmente la nozione ed il criterio di ecumenicità di un concilio, implicitamente e pacificamente comuni alle Chiese d'oriente e d'occidente ancora unite, ci sembra conseguente e spiegabile il fatto che, fino a tutto il secolo XI, fossero considerati e riconosciuti ecumenici solo quei sette concili, i quali con evidenza e per riconoscimento ed ammissione concordi e costanti rispondevano nella sostanza alle esigenze appena enunciate.⁴⁶

Una concezione non distante da quella, che il concilio del 787 documenta corrente, si incontra nello scritto apologetico, inviato nel 713 dal patriarca di Costantinopoli Giovanni VI al papa Costantino e dal diacono Agatone riportato nel suo opuscolo sul sesto concilio ecumenico. Dopo un proemio, in cui veniva ricordato che il Creatore aveva posto centro e perfezione di tutto il corpo il capo, che di tutto si preoccupa fino all'ultimo membro malato, la lettera proseguiva: «A questo possiamo paragonare quanto spetta alla vostra preellenza apostolica (*ta kata tēn apostolikēn hymeteran proedrian*), ritenendovi canonicamente come capo del sacerdozio secondo Cristo (*kephalēn tēn kata Christon hierosynēs kanonikōs hymas logizomenoi*), convenientemente cerchiamo che attraverso di voi giunga soccorso allo scoraggiamento, che ha

investito il corpo della nostra Chiesa a cagione del potere tirannico funesto e pernicioso per le anime... E perché siete discepolo e successore di colui, che udì da parte del Signore: «Simone, Simone... ho pregato per te, perché non venga meno la tua fede; e tu, quanto ti sarai riavuto, conferma i tuoi fratelli» (Lc 22,31-32), vi si richiede, sia di portare avanti diligentemente quanto può rafforzare l'(avvenuta) riforma, sia di concedere, con disponibilità anche maggiore, quanto esige una valutazione comprensiva. Poiché il Signore esorta lo stesso corifeo, sulla base della sua personale esperienza, ad avere indulgenza per la debolezza della carne». ⁴⁷ La funzione carismatica della correzione e del perdono viene considerata nel quadro più vasto dell'unità della Chiesa ed appare messa in relazione con il particolare rapporto intercorrente tra il papa in carica e il corifeo degli Apostoli. D'altro canto la sollecitudine ministeriale attribuita al pontefice romano per la salute d'ogni membro del corpo ecclesiale e del corpo nella sua interezza non sembra ridursi ad una morale benevolenza e fraternità, se la sua definizione può venire esplicitamente inquadrata in un ordinamento canonico (*kanonikōs*).

Circa cinquant'anni più tardi, ma sempre quasi un ventennio prima del settimo concilio ecumenico, delle tesi non molto dissimili erano state intrepidamente sostenute a Costantinopoli dal confessore santo Stefano di Monte S. Ausenzio, finito a bastonate il 28 novembre 764 per la sua resistenza agli iconoclasti. Suona caratteristica l'obiezione, che la *Vita*, scritta circa quarant'anni dopo il martirio da Stefano diacono di Santa Sofia, pone in bocca al santo, per contestare il valore e l'autorità del conciliabolo del 754: «Come potrebbe (dirsi) ecumenico un concilio, che neppure approvò il vescovo di Roma, benché sussista una regola (in virtù della quale) non è lecito regolare canonicamente le questioni ecclesiastiche separatamente dal papa di Roma (*kaiper kanonos prokeimenou, mē dein ta ekklesiastika dicha tou papa rōmēs kanonizesthai*)?» ⁴⁸ Nuovamente può colpire

⁴⁷ MANSI XII, Florentiae 1766, coll. 196E-197A e 205AB.

⁴⁸ *Vita s. Stephani Junioris* — PG 100, col 1144BC. Nella letteratura ecclesiastica greca la frase ha origini lontane, che risalgono ad una lettera scritta nel 341 da

l'espresso carattere di prescrizione positiva, che tradizionalmente si attribuisce all'indispensabile approvazione delle deliberazioni sinodali da parte del Pontefice Romano, perché al concilio stesso le Chiese possano e debbano riconoscere la qualità ecumenica. Le analoghe ripetute affermazioni di san Teodoro Studita, scritte nell'imperversare della tempesta iconoclasta, sono troppo citate per doverle qui riferire,⁴⁹ mentre a quelle di san Niceforo di Costantinopoli si è già in precedenza fatto riferimento. La verifica, si vorrebbe dire visibile, di tale concezione del concreto ruolo pontificio nella Chiesa universale si trova nelle parole con cui tale patriarca di Costantinopoli considera segno evidente di distacco dalla comunione cattolica non solo il testo delle lettere pontificie, che per qualcuno dichiarava avvenuta simile esclusione, ma perfino il comportamento degli apocrisari (gli attuali nunzi) del Papa, i quali, oltre a rifiutarsi di celebrare la liturgia insieme a delle persone irretite nella censura, non avevano voluto discutere con loro e neppure prendere parte ad un banchetto ufficiale in comune.⁵⁰

In tale puntuale contesto, guardandosi da proiezioni anacronistiche, va attribuito l'esatto senso ecclesiologico

papa Giulio I a dei vescovi eusebiani, che gli avevano chiesto di «essere giudice» in un giudizio contro Atanasio di Alessandria. È lo stesso grande vescovo a riportare il passo nella sua *Apologia contra Arianos*, 35 - PG 25, col. 307A: «Ignorete forse, che questo era il costume, che prima da noi si scrivesse, e così si stabilissero giuste norme? Se quindi c'era il sospetto di qualcosa del genere nei confronti del vescovo di là (cioè sant'Atanasio), bisognava che si scrivesse alla Chiesa di qui». Attraverso gli storici del V secolo Socrate (*Historia Ecclesiastica* II, 8 — PG 67, col. 196B) e Sozomene (*Historia Ecclesiastica* III, 10,1 — ed. G.H. HANSEN, Berlin 1960, p. 113), l'affermazione che «prescrivendolo la regola (*kanōn*) ecclesiastica, le Chiese non possono stabilire norme (*kanonizein*) contro il parere (*gnōme*) del vescovo di Roma», e rispettivamente che «vi è una legge (*nomos*) ecclesiastica che rende invalide (*akrya*) le cose eseguite contro il parere (*gnōme*) del vescovo dei Romani».

⁴⁹ Raccolse molti passi nell'opera dello Studita S. SALAVILLE, *La primauté de Saint Pierre et du Pape d'après saint Théodore Studite*, «Echos d'Orient» 17 (1914-1915), pp. 23-42; ID., *De "quinvertice ecclesiastico corpore" apud S. Theodorum Studitam*, «Acta Academiae Velehradensis» 7 (1911), pp. 177-180.

⁵⁰ Il passo, tratto dai *Dodici capitoli contro gli Iconomachi*, si trova edito da A. MAL., *Spicilegium Romanum*, X, 2, Romae 1844, p. 156 e da A. PAPADOPOULOS-KERAMEUS, *Analekta Hierosolymitikes stachyologias*, I, Pietroburgo 1891, p. 460; fu ripreso e tradotto in francese da V. GRUMEL, *Quelques témoignages byzantins sur la primauté romaine*, «Echos d'Orient» 34 (1931), p. 424; sull'operetta di Niceforo si veda: V. GRUMEL, *Les «Douze chapitres contre les Iconomaques» de saint Nicéphore de Constantinople*, «Revue des Etudes Byzantines» 17 (1959), pp. 127-135.

all'equivalenza, né solo formale, né vanamente onorifica, né in prevalenza condizionata dalla convenienza politica, che ricorre sotto la penna di Niceforo: «la Roma antica, cioè il trono primo ed apostolico». «Niceforo — ricorda opportunamente il p. O'Connel — non era un pensatore originale. Trasmetteva ciò che aveva ricevuto. Ma proprio questa caratteristica, in apparenza incolore, costituisce il valore della sua testimonianza circa l'insegnamento comunemente accettato dalla Chiesa bizantina in questo periodo». ⁵¹

Le testimonianze richiamate, per la qualificazione della provenienza, orientale ed ecclesiastica, sembrano autorizzare alcune osservazioni di carattere più generale. Fino agli inizi del IX secolo la coscienza ecclesiale, della gerarchia episcopale, ma anche degli ambienti monastici e di quelli culturali dell'Oriente greco, attribuiva una collocazione speciale, nella Chiesa universale, al papa di Roma, cui, con condivisa convinzione assegnava una funzione originale, intimamente connessa e consonante con quella degli altri patriarcati, ma da essa distinta. Tale funzione appare rivolta: 1) alla promozione o al ristabilimento dell'unità di tutte le Chiese nell'identica fede; 2) al confronto della dottrina ortodossa da loro proposta con unanime insegnamento con quella professata dalla Sede romana; 3) alla tutela della loro concorde *koinōnia*, mediante giudizi espressi sul coerente comportamento cristiano da tenersi in concrete situazioni, delicate o traumatiche, per la vita delle comunità ecclesiali.

L'esplicito accenno, presente in qualcuno dei testi addotti, al papa di Roma legittimamente in carica, che con la sua presenza o mediante rappresentanti autorizzati o con lettere ufficiali risulta chiamato ad assolvere alla predetta funzione unitaria, sembra insinuare che quest'ultima, legata — quanto all'origine — alla cattedra occupata, per l'effettivo esercizio si espliciti in una forma propriamente personale, benché *ex officio* interdipendente con la continuità dottrinale dei concili ecumenici e solidale con la loro suprema autorità. Si direbbe che il luogo proprio ed il riferimento privilegiato per lo svolgimento della missione specifica del pontefice romano

⁵¹ O' CONNEL, *The Ecclesiology of St. Nicephorus I*, p. IX.

nei confronti della Chiesa universale sia proprio la realtà conciliare — s'intenda: dei concili ecumenici —, in cui confluiscono e sono dibattuti in uno stabile quadro canonico, che conduce a definizioni per tutti vincolanti, i problemi con i quali è storicamente chiamata a confrontarsi la compagine ecclesiale. Solo una conferma del papa di Roma, espressamente significata, può tuttavia convalidare siffatte conclusioni, alla cui elaborazione anche la Chiesa romana aveva in precedenza recato, insieme alle altre, il proprio contributo, a cui in seguito all'adesione generale si riterrà essa stessa obbligata alla medesima stregua delle altre.

L'antichità cristiana mostra più volte di riconoscere al pontefice, che occupa la Sede del corifeo degli apostoli, un caratteristico ministero di guida ed una funzione di coordinamento, originali non solo in confronto alla corresponsabilità nel mantenimento della comunione universale inerente ad ognuna delle tante Chiese locali, che con istintivo riflesso di grande gerarca ecclesiastico sant'Atanasio chiama le Chiese «qualunque» (*hai tychousai ekklēsiai*), e oggi volentieri diremmo le Chiese senza storia, le Chiese comuni, contrapposte alle grandi sedi ecumeniche; ma anche rispetto alle più estese prerogative, che come membro della pentarchia egli condivide con quei quattro arcivescovi maggiori. Ogni volta però i contesti permettono di escludere che tale ufficio si supponga mai esplicabile in deroga alle decisioni in tutti i concili ecumenici, celebrati e riconosciuti per tali grazie al riscontro di una precisa serie di requisiti da parte di tutte le Chiese, o, addirittura, in contrasto con la dottrina o la disciplina ivi canonizzate. Peculiare ed autonomo nell'origine, il diritto speciale di intervento del papa romano, per la salvaguardia della fede ortodossa e della comunione di carità tra le Chiese, non può, almeno in coerenza con l'antica concezione sinodale, spingere la sua iniziativa oltre l'invalidabile omogeneità del dogma, o fino all'unilaterale modifica della professione conciliare della fede o di prescrizioni disciplinari universalmente approvate, che abbiano ottenuto l'adesione ecumenica delle Chiese e, in primo luogo, il formale consenso dei patriarchi.

I testi orientali fin qui invocati sono infine concordi nel richiamarsi espressamente, come a dato noto e pacifico, all'alta e tradizionale continuità goduta fin da remoti inizi

(*anōthen, archēthen*) dalle prerogative proprie della sede romana nel regime ecclesiale allora vigente; e volentieri propongono la descrizione di detta funzione in termini né morali, né generici, ma tipicamente giuridici (*nomos ekklesiastikos, nomos tōn synodōn, synodikai akribeiai, kanonikōs, kanōn, theioi thesmoi, thesmoi kanonikoi, kanonikē akolouthia, hieratika ethē*, ecc.), costantemente riferendola a comportamenti di natura procedurale e canonica. La forma stessa, piuttosto generica che letterale e puntuale, del rinvio ad una normativa consuetudinaria nella Chiesa circa il papa e il suo ruolo universale, ne conferma la diffusione e l'ammisione corrente, e si giustifica con una convinzione già operante ai tempi di sant'Atanasio e del primo concilio ecumenico: «Non è ragionevole che sia infirmato da pochi ciò che nella Chiesa ha preso piede una volta come consuetudine, quindi è stato convalidato dai concili».⁵²

Nelle Chiese d'oriente, fino al IX secolo, si è più volte ammessa e descritta, come dottrina e come prassi, l'esistenza di un ministero caratteristico del vescovo di Roma per l'edificazione della Chiesa universale. L'abbozzo delineato con la lettura aderente ed analitica di alcuni testi significativi non ci sembra arbitrario. Sarebbe vano ed anacronistico forzare la rappresentazione di concezioni e di strutture ecclesiastiche antiche nello sforzo di farvi riconoscere delle realtà moderne, o, viceversa, piegarne una corretta intelligenza storica in funzione di prospettive odierne ad esse estranee. Anche opere recenti in materia non sembrano sottrarsi del tutto a delle tentazioni classiche. Un'impressione — ma non di più — può destare l'insieme dei testi invocati, tutti incidentali e compresi in scritti di natura tipicamente ecclesiastica. Per quanto tutelato da una veneranda tradizione canonica, l'ufficio riconosciuto al vescovo della Sede romana conserva in essi piuttosto i contorni di un carisma orientato alla costruzione dell'unità ecclesiale che il peso ed il prestigio, anche civili, dei titoli di «capo di tutte le sante Chiese» e di «capo di tutti i santissimi vescovi di Dio», dei quali già Giustiniano gratificava il papa, prima di nominarlo «primo di tutti i vescovi» nella Novella 131 del

⁵² ATHANASII *Apologia contra Arianos*, 22 - PG 25, coll. 284D-285A.

Codice. La considerazione, sempre singolare, della funzione pontificia rispetto a quella assegnata al consenso dei patriarchi, pure determinante per la concordia ecumenica, ma regolarmente introdotta in forma collettiva, sembra ulteriore conferma dell'unicità attribuita ad un ministero ecclesiale, mentre tale imperfetto parallelismo male si spiegherebbe come riflesso, o effetto, del rango politico e civile delle metropoli orientali sull'accresciuta autorità accordata alle rispettive sedi episcopali. Basterebbe a provarlo la crescente rivalità politica tra le due parti dell'antico impero e la polarizzazione dell'antagonismo tra l'antica e la nuova Roma come capitali alternative e città-simbolo, parallela al progressivo declino civile delle altre tre sedi d'oriente.

La separazione delle Chiese, che si è venuta accentuando a partire dal IX secolo, ha molto offuscato nella coscienza orientale, più ancora nei suoi riconoscimenti scritti e qualificati, le precedenti convinzioni tradizionali sulla missione ecclesiale peculiare della sede romana. Da Fozio in poi, essa sopravvive soprattutto come appello nostalgico ad un passato unitario e felice, in cui la figura di papa Leone III, col suo comportamento nel caso del *Filioque*, impersona agli occhi degli ortodossi il modello tramontato di un pontefice romano ideale.

La documentazione occidentale ed orientale, di cui disponiamo, e i progressi, anche recenti, degli studi in materia, permettono di liberare questo pontefice, esaltato dalla tradizione ortodossa, dall'alone quasi mitico che questa a volte sembra avergli conferito, e di misurare a qual segno egli consapevolmente realizzò il suo compito di guida per l'unità della Chiesa universale nella verità e nella carità.

Tra i luoghi classici, che da parte ortodossa si sogliono invocare nella secolare polemica con la Chiesa cattolica sul *Filioque*, non v'è, ancor oggi, episodio più citato e più popolare di quello degli scudi d'argento, fatti esporre da papa Leone III sulle tombe dei corifei degli apostoli, nelle basiliche romane di San Pietro e di San Paolo fuori le mura.⁵³

⁵³ Il 30 settembre 1964, agli inizi del pontificato, lo richiamò, parlando nella basilica di San Pietro, anche il Papa Paolo VI. Nell'invitare i pellegrini presenti a cantare insieme a lui il «Credo», il Pontefice, col *Liber Pontificalis*, ricordava che «questo invito era una volta esplicitamente presentato ai visitatori dell'antica

Gli autori amano ricordare che quel pontefice, come del resto conferma il *Liber pontificalis*, vi aveva voluto inciso in greco e in latino il simbolo conciliare, nella redazione approvata da tutte le Chiese, senza *filioque*. Lo aveva fatto — così testualmente dichiara l'ultima riga dell'iscrizione epigrafica — *pro amore et cautela orthodoxae fidei*: per soffocare cioè, dopo un'impegnativa discussione con tre alti prelati della Chiesa franca inviati a Roma da Carlomagno, una crescente divergenza tra le Chiese nella recita liturgica della comune professione di fede, e per sopire reciproche accuse di eresia già volate tra zelanti monaci, gli uni dipendenti da una Chiesa occidentale, quella franca, gli altri invece da un patriarcato d'oriente, quello di Gerusalemme.

Da Fozio, nella lettera all'arcivescovo di Aquileia e nella *Mystagogia*, agli opuscoli antilatini sull'origine dello scisma, che in parte ne dipendono; alla *Panoplia dogmatica* di Eutimio Zigabeno; al *Thesaurus fidei orthodoxae* di Niceta Choniata; ai *Tria syntagmata* dell'abate Nicola-Nettario di Casole; a due passi delle opere del patriarca di Costantinopoli Giovanni Vekkos; alla nutrita serie dei successivi autori ortodossi, tuttora ininterrotta: si può affermare, senza tema di smentite, che non si è mai spenta nella cultura ecclesiastica d'oriente l'ammirazione per un papa romano e per la soluzione da lui autorevolmente indicata al fine di porre freno alla degenerazione di una vertenza, che già allora da canonica minacciava di venire trasformata in dogmatica, incrinando la concordia e l'unità delle Chiese.

Un esame degli atteggiamenti e delle motivazioni di quel

basilica costantiniana» per decisione del suo predecessore Leone III, il quale «“per amore e per la difesa della fede ortodossa” fece apporre due grandi scudi d'argento, uno sulla porta destra, l'altro sulla porta sinistra della Confessione di San Pietro; sui quali due scudi era scolpito, in latino da una parte, in greco dall'altra, il simbolo della nostra fede, nel testo che chiamiamo di Nicea,... così che chiunque si avvicinava alla tomba di San Pietro era sollecitato a recitare, con lui e a suo onore, l'atto di fede»; cf. *Insegnamenti di Paolo VI*, 2 (1964), Tipografia Poliglotta Vaticana 1965, p. 951. Il *votum*, espresso dai partecipanti al Symposium internazionale di pneumatologia, voluto da Giovanni Paolo II per celebrare il XVI centenario del simbolo niceno-costantinopolitano e celebrato in Vaticano nel 1982, richiedeva tra l'altro il ripristino accanto alla tomba di Pietro del simbolo epigrafico bilingue fatto affiggere da san Leone III «pro amore et cautela orthodoxae fidei». Il testo della mozione allora presentata ignora che, su questo punto della richiesta, l'iniziativa aveva pubblicamente trovato in Paolo VI un primo ed autorevole ispiratore.

papa nell'intera vicenda del *Filioque*, condotto sulle fonti con gli strumenti critici di cui oggi disponiamo, permette di sostenere che la costante ammirazione e l'insistente menzione, tributate dall'oriente all'operato di Leone III, specie se depurati da meno giustificate illazioni polemiche, risultano fondate e legittime. Fatti e documenti attestano copiosamente che in tale occasione il pontefice diede prova di considerare e di esercitare il compito di protezione e di incremento della comunione ecclesiale, tradizionalmente spettante a lui e alla sua sede apostolica, in modo perfettamente rispondente alla concezione di quel medesimo compito concordemente diffusa in tutte le chiese e, in modo particolare, nei patriarcati d'oriente. L'episodio si colloca nel decennio immediatamente successivo alla determinante e discussa svolta politica, rappresentata dall'incoronazione imperiale di Carlomagno in San Pietro ad opera dello stesso pontefice. In anni in cui la sede di Costantinopoli restava in preda ad un potere imperiale eretico ed indebolito e i patriarcati di Gerusalemme e più ancora Antiochia languivano ormai sotto la dominazione degli arabi, l'aperta e ferma difesa della professione di fede conciliare, sostenuta da Leone III in contrasto con le pressanti richieste della Chiesa e della corte franca, non sembra ammettere una ragione storica più determinante della volontà di onorare e di fare onorare, con la conservazione del regime di comunione sinodale in atto, l'impegno sacramentale e canonico di solidarietà tra le Chiese. I rischi politici, consapevolmente affrontati dal papato nell'abbracciare tale atteggiamento, ne fanno risaltare l'intenzione e la portata prevalentemente ecclesiale.

Esporre a Roma, nelle Confessioni di san Pietro e di san Paolo, il «credo» dei concili ecumenici, inciso nell'argento con lettere greche e latine, era un risonante ed indovinato gesto simbolico, capace di impressionare la collettiva memoria cristiana, consegnando ad un'immagine il difficile impegno di un papa, perché le Chiese restassero unite nella fede e nella carità anche attraverso le profonde mutazioni e i drammatici sconvolgimenti, che venivano maturando nell'antico ordine politico. Lo scopo deve dirsi raggiunto, se ancor oggi, in occidente e in oriente, sussistono ottimi motivi, storici ed ecclesiali, per interessarsi all'autentica *fides Leonis*.

La notte di Natale dell'808, nella grotta della natività di

Betlemme, la celebrazione della divina Liturgia fu funestata da un incidente, che appare cristianamente paradossale per chiunque pensi al giorno e al luogo in cui avvenne. Istigati da un monaco della laura di San Saba, dei laici greci, armati di bastoni, irrupero nella grotta tentando di espellerne i benedettini franchi del monastero del Monte degli Ulivi: invano, riferiranno al papa questi ultimi, fieri della propria tempestiva e violenta reazione. Motivo della spedizione punitiva era l'accusa di eresia mossa ai religiosi franchi, perché essi avevano cominciato a cantare il simbolo nella messa, compresa l'inserzione del *Filioque*, sull'esempio di quanto di recente s'era preso a praticare nella cappella di Carlomagno. Il 31 dicembre, i benedettini dovettero presentarsi davanti all'autorità patriarcale di Gerusalemme, nella basilica dell'Anastasis; fu loro proposto per iscritto il testo del simbolo professato dalla Chiesa di Gerusalemme con la richiesta di sottoscrivervi. I monaci si difesero professando di credere ciò che credeva la Chiesa dell'Anastasis di Gerusalemme, ma anche ciò che credeva la Chiesa di Roma, pronunciando quindi l'anatema contro quanti *de Sancta Sede Apostolica Romana dixerint haeresim*. Il simbolo che essi recitavano — questa la loro tesi — era stato approvato da Roma; perciò accusare loro valeva accusare Roma. Si appellarono pertanto al Papa, loro Patriarca. Contemporaneamente, in normale coerenza con il meccanismo di comunione sinodale in vigore tra le chiese, il patriarca Tommaso, con una lettera, investì del caso Leone III.

Il pontefice rispose ai benedettini, facendo giungere loro il simbolo della fede ortodossa con questo scopo dichiarato: «affinché tutti conservino la (professione di) fede retta ed inviolata secondo questa nostra santa, cattolica ed apostolica Chiesa». Diede inoltre comunicazione del fatto a Carlomagno. Il simbolo naturalmente non conteneva il *Filioque*, come si può vedere dalla copia del suo testo epigrafico conservatoci da Abelardo. L'alto clero franco non dovette sentirsi soddisfatto se, dopo aver discusso in un concilio dell'809 la processione dello Spirito Santo, spedì a Leone III una qualificata delegazione, composta da Bernario vescovo di Worms, Jesse vescovo di Amiens e Adalardo abate di Corbie. Scopo della missione: difendere e fare approvare l'aggiunta del *Filioque* nel «credo» e l'uso, ormai diffuso in

Gallia, di cantarlo così modificato nel corso della messa. La discussione tra il pontefice e i vescovi franchi si svolse a Roma, agli inizi dell'810, nel *secretarium beati Petri Apostoli*. Ne rimane un verbale fedele e vivace, che costituisce un documento raro e diretto delle motivazioni che il papa stesso dava del proprio responso arbitrale, reso su richiesta delle parti, in un caso intervenuto a turbare la serena comunione tra una Chiesa importante d'occidente e una sede patriarcale d'oriente.

Di fronte alle obiezioni dei Franchi, Leone III ammise subito la plausibilità teologica del *Filioque*, anche se giudicava che la formale adesione alle profonde elaborazioni dottrinali, ch'essa supponeva, potesse richiedersi solo a quanti fossero realmente in condizione di afferrarne il contenuto, non certo alla maggioranza dei semplici fedeli. Riconobbe in conseguenza la liceità di insegnare tale dottrina, ma distinguendo fermamente questa libertà dall'arbitrio, rimproverato alla Chiesa dei Franchi, di inserirla nel simbolo canonico dei 150 Padri e di cantare questo in sede liturgica. Ciò infrangeva, a giudizio del papa, la formale diffida sancita dai concili ecumenici di apporre qualsiasi modifica al simbolo destinato a professare la fede in comune con le altre Chiese: *illicite in prohibitis nec scribendo nec cantando licet inserere*.

I Franchi insistono: se una dottrina vera, compendiata in sole quattro sillabe, fosse stata così espressa negli antichi concili ecumenici, un mistero salutare in più sarebbe stato esplicitato alla coscienza del popolo cristiano. Leone III risponde: può anche essere; sta di fatto, però, che con piena cognizione e con sapienza piuttosto divina che umana, la menzione del *Filioque* fu omessa nel testo del simbolo da quei Padri conciliari, cui egli, romano pontefice, non solo non osa anteporsi, ma neppure presume di essere uguale.

All'ultima obiezione, che alcuni anni prima lo stesso Leone III aveva concesso alla loro Chiesa di cantare il simbolo nella messa, adeguandosi ad un costume liturgico nuovo, introdotto del resto in Italia prima che oltre le Alpi, il pontefice così rispose, chiudendo la discussione: *ego licentiam dedi cantandi, non autem cantando quippiam addendi, minuendi seu mutandi*. E dispose: *illud de quo quaestio agitur* (cioè il *Filioque*) *de saepefato symbolo tollatur*, restando ammesso che la dottrina ortodossa, che quel termine poteva

esprimere, si potesse insegnare e cantare fuori della messa. Quanto alla sua Chiesa comandò di incidere il simbolo conciliare in greco e in latino e di esporlo nelle due principali basiliche della città.

L'iniziale disputa dei monaci greci e latini a Gerusalemme finì per coinvolgere due Chiese e due gerarchie locali, quella gerosolimitana e quella franca; ed investì, in appello, la sede romana. Nacque una vicenda, che l'insieme delle fonti, latine e greche, permette di ricostruire in modo soddisfacente. Un documentato e concreto caso di esercizio delle prerogative papali, in questioni interessanti la Chiesa universale e sviluppatesi in regioni soggette a regimi temporali o non cristiani o molto autonomi dall'autorità ecclesiastica, rivela la coscienza che un papa, Leone III, aveva del proprio specifico ruolo pastorale. Interessante per quanto attesta sulla liturgia e sulla disciplina canonica generale, l'atteggiamento del pontefice è specialmente significativo per quanto concerne il dogma. La sua posizione, duttile quanto all'ammissibilità dottrinale dell'aggiunta in discussione ed inflessibile circa la sua inserzione — già avvenuta, ma illecita — nel simbolo espresso dai concili ecumenici fu dagli autori cattolici posta in diretta relazione con la difficoltà di mantenere la Chiesa di Roma in una *via media* tra le tendenze e le tensioni teologiche — e non solo teologiche! —, che in quei decenni opponevano in modo particolarmente aspro le cristianità d'occidente e d'oriente. Perciò il comportamento del papa si vide spesso esposto al rischio di essere ridotto, sia pure con intenzione apologetica, ad una mera scelta di opportunità politica.

Sembra invece che la posizione da lui assunta ed illustrata risponda troppo profondamente ai tratti originali e costanti di una visione dogmatica e di una prassi pastorale, proprie da secoli alla Chiesa di Roma, per non dover accusare il carattere ancora estrinseco e piuttosto superficiale di ogni giudizio che trascuri o minimizzi la dichiarata e sapiente ispirazione teologica del comportamento tenuto nella questione del *Filioque* da Leone III.

Per questo papa la ricchezza misteriosa ed insondabile dell'oggetto della fede (*sacrae fidei altiora mysteria subtilioraque sacramenta*) resta sempre aperta all'investigazione umana, perché supera di gran lunga le successive formulazioni

dogmatiche, che la Chiesa universale necessariamente esprime nel corso della storia e che impongono, come tali, la professione e l'assenso di tutti i fedeli, per la loro eterna salvezza. Come il *Filioque*, vi sono *plurima huiusmodi fidei mystica sacramenta, quae symbolo non continentur*. Non tutte le verità della salvezza ricorrono esplicitamente formulate nel simbolo, né, quelle che vi ricorrono, escludono la possibilità che l'ulteriore *indagatio* ne migliori l'intelligenza e ne proponga un'espressione meno inadeguata. Nella stessa economia soprannaturale, non tutte le verità della fede godono della stessa importanza; né, infine, la saggezza pastorale può pretendere da tutti i fedeli allo stesso modo l'identica conoscenza e professione di tutte le verità comunque note o conoscibili del deposito cristiano: *multi, aut aetatis aut intelligentiae qualitate praepediti*, non vi potrebbe giungere.

Sotto le risposte del papa del IX secolo affiora a più riprese, senza citazioni, una schietta e corposa adesione spirituale dell'ambiente ecclesiale romano alla fede di Calcedonia: così spontanea da apparire quasi congeniale ad un concreto modo di essere. La componente umana, storica, che, senza confusione né divisione, concorre con quella soprannaturale all'intima costituzione della compagine ecclesiale, inevitabilmente introduce e condiziona la permanenza della dimensione relativa e mutevole, nel modo e nella trasmissione d'ogni conoscenza e d'ogni gesto della Chiesa, fino nel promesso raggiungimento e nel garantito possesso, col soccorso della Luce che rivela, di una certezza assoluta di fede. L'identità profonda e vitale della fede supera le differenze di vocabolario delle formule che, nel tempo, «per noi uomini e per la nostra salvezza», si studiano di proporla ai cristiani. Parole esatte e penetranti possono storicamente tramutarsi in occasione di scandalo e in bestemmie teologiche. La carità, per contro, può fare riconoscere la medesima fede al di là di espressioni teologiche o verbali diverse. Per Leone III la dottrina che il *Filioque* rinchiudeva ed esponeva, correttamente intesa, era compatibile con la regola ortodossa della fede; tuttavia non avrebbe mai dovuto apparire tale da mettere in forse l'unità nel credere dell'occidente cristiano con le Chiese orientali. La fermezza dottrinale non si risolve in una unilaterale e gretta intolleranza aprioristica per ciò che

è nuovo e per ciò che è diverso, e cioè per le tante possibili vie di accostare e di esprimere il dogma cristiano nella sua misteriosa unità. La concreta libertà di spirito, con cui la Chiesa di Roma tutela per tutti i cristiani l'integrità del dato rivelato e la varietà delle strade per giungervi, non ha trovato in san Leone III né il primo né l'ultimo lungimirante assertore.

Rigido insieme ed estremamente scrupoloso per la forma, anche se animato dagli stessi principi, appare il rispetto dimostrato e preteso da Leone III per il testo conciliare ufficiale del simbolo, stabilito dai padri nei concili ecumenici, e per la sua vincolante canonicità quando insieme e in pubblico le Chiese debbano professare la propria fede. *Illicite in prohibitis nec scribendo nec cantando licet inserere*. Il permesso, da lui accordato ai Franchi, di modificare il precedente uso liturgico, introducendo nella messa il canto del «credo», non poteva estendersi alla facoltà, o meglio al soggettivo arbitrio, *quippiam addendi, minuendi seu mutandi* nella professione di fede comune alle Chiese dell'ecumene. Questa può essere modificata solo da un successivo concilio ecumenico. Il papa respinge come prevaricazione superba l'ipotesi che egli stesso o chiunque altro, singolo o Chiesa, possa imporre al simbolo pubblico ed ufficiale della Chiesa universale qualcosa che suoni in deroga o in opposizione alle formali statuizioni dei padri conciliari. Di loro dichiara: *ut ego me illis non dico praeferam, sed etiam illud absit mihi, ut coaequare praesumam*; e, parlando di sé e della sua Chiesa, aggiunge: *nos enim ipsum (sc. symbolum) legimus... et nec tamen legendo aut docendo addere quippiam eidem symbolo inserendo praesumimus*; e ancora: *symbolis fidei... non, ut saepe dictum est, inserere praesumimus*.⁵⁴

In altre circostanze, comunque drammatiche, appare molto prossima a quella del papa romano la posizione del patriarca di Costantinopoli Germano, anch'egli considerato santo dalla Chiesa, in merito alla sua facoltà di sostituirsi in modo unilaterale all'opera di un concilio ecumenico, per modificare, anche verbalmente, la formula del simbolo

⁵⁴ *Notitia de colloquio Romano*, MGH Leges III, Conc. II, 2, Hannoverae 1906, pp. 239-244.

ecumenico della fede. Sottoposto alle pressioni esercitate in tal senso dall'imperatore iconoclasta Leone l'Isaurico, gli aveva risposto: «Fossi io Giona, buttatemi pure in mare; al di fuori (*chōris*) di un concilio ecumenico sono nell'impossibilità, o *basileus*, di portare innovazioni (*kainotomēsai*) al "credo"».⁵⁵

Leone III, come Germano, indica di considerare il diritto costituzionale e positivo, espresso dal collegiale consenso dei successivi concili ecumenici, come impegnativo canone per la vita organizzata della Chiesa universale. Tale consenso è visto come il riflesso storico e giuridico dell'esigenza di visibile comunione e di effettiva unità di tutte le Chiese nella fede professata, indiscriminatamente indispensabile per la salvezza eterna. Nell'obbligatoria osservazione canonica, lo stesso pontefice romano vede l'esercizio sovrano delle proprie prerogative ecclesiali — ivi compreso il diritto immediato d'intervento nelle questioni di fede nelle Chiese locali con il proprio giudizio (*illicita consuetudo cantandi*), con la potestà di governo (*illud de symbolo tollatur*) e con iniziative rivolte a promuovere la difesa comune della fede (richiesta di teologi d'altri patriarcati come *periti*, come quella inoltrata a Gerusalemme che rispose con l'invio di Michele Sincello, e di Teodoro e Teofane Grapti; esposizione significativa del «Credo» conciliare bilingue sulle tombe apostoliche) —, coordinato di necessità, per sua natura, alle vincolanti deliberazioni dogmatiche dei Padri antichi, riuniti in concilio ecumenico, e, per ciò stesso, anche alla continuità del magistero dei propri predecessori sulla cattedra petrina, siano essi stati cooperatori, tutori o garanti del simbolo di fede e della disciplina, proposti a tutti i cristiani del mondo da tali concili.

Il comportamento e le parole di Leone III riflettono, persino nei termini con cui volle concludi, sugli scudi d'argento, il testo del simbolo e il dissidio di due Chiese in merito al *Filioque*, la coscienza del ruolo, ch'egli si riconosceva come pontefice romano. L'amore e la protezione, ideali e concreti, della fede ortodossa costituiscono la responsabilità

⁵⁵ THEOPHANIS *Cronographia*, ex rec. IOANNIS CLASSENI, I, Bonnae 1839, p. 629.

e il servizio ecclesiale, che, agli occhi di tutte le Chiese del mondo, dovrebbero qualificare con trasparenza evangelica la funzione propria del papa romano. Fino agli inizi del IX secolo, la più qualificata ed autentica coscienza ecclesiale dell'Oriente restò convinta che lo svolgimento di tale ministero, secondo lo Spirito e secondo i canoni e le consuetudini garantite dalla Tradizione, spettasse ai vescovi della Chiesa romana, forte della testimonianza e dell'assistenza dei corifei degli apostoli.⁵⁶

L'autorità nella Chiesa, anche quella suprema, trova la norma del suo pieno e legittimo esercizio e, insieme, l'assicurazione della propria spirituale efficacia solo nell'adesione concorde alla medesima fede e nell'intima ed autentica comunione nello Spirito sia di chi comanda sia di chi obbedisce. Nessun altro storico esercizio di potere sociale risponde ad un'esigenza altrettanto singolare e vincolante. La prospettiva di solidarietà, di collaborazione, di cooperazione tra il papa e il concilio ecumenico, o, per essere più precisi, questo esercizio in parte distinto, ma comunque intimamente armonico dell'autorità suprema nella Chiesa si radica costituzionalmente nell'effettiva sussistenza della retta fede in Cristo e nella vitale comunione con lui nello Spirito. Luogo ed atmosfera di questa autorità, diversa da qualsiasi potere mondano, è la simbiosi spirituale operante non solo tra il papa e i suoi confratelli nell'episcopato mondiale, ma anche tra i pastori e i membri del popolo di Dio, i quali, con libertà di figli — evacuando ogni timore servile, senza dover subire alcuna estrinseca forma di coercizione né mai cedendo alla passività — sono insieme chiamati a fare proprio l'insegnamento di vita e a corrispondere con volontaria adesione alle direttive disciplinari di un sacro governo. Paolo VI battezzò tale relazione, iscritta nel cuore del ministero papale «coordinazione», descrivendola come un capire meglio che si può il mistero di carità, per cui il Signore edifica in Pietro la Chiesa, un lasciarsi condurre, anzi trascinare dal medesimo movimento di dedizione e di amore, fino alla

⁵⁶ Cf. V. PERI, «*Pro amore et cautela orthodoxae fidei*». Note sul ministero ecclesiale del Vescovo di Roma nella dottrina comune tra l'VIII e il IX secolo, «Rivista di Storia e Letteratura religiosa» 12 (1976), pp. 341-363.

croce. Il concilio ecumenico del 787, nel dare voce alla Tradizione sullo stesso argomento, aveva parlato di «sinergia», così qualificando il concorso speciale atteso da parte del vescovo Romano dalla comunione di tutte le Chiese e, in particolare, dell'assise conciliare, nella quale d'altronde egli è parimenti compreso come componente necessario.

Una duplice relazione caratterizza in tale visione il legame tra il vescovo di Roma e il concilio ecumenico. Se per un verso egli è nel concilio un qualificato ed autorevole membro del consesso episcopale, per un altro da lui solo tale consesso nel suo insieme attende il contributo di chi «coopera» col sinodo universale, di chi ne «coadiuva» l'opera complessiva. Nel quadro ecclesiale la posizione del papa appare davvero unica e solitaria, come è pubblica e comunitaria la sua funzione. Appare comunque estranea alla Chiesa indivisa un'alternativa tra il papa e il concilio ecumenico, irreducibile o, come spesso sarà più tardi descritta, tendenzialmente conflittuale o problematica. Risulta ancora remoto, nella fisiologia della comunione, un problema destinato a diventare cruciale e difficile per i cristiani moderni, che pure si sforzano di superare quella che per grazia sentono sempre meglio come un'anomalia di divisione, contraddittoria con il dettato evangelico. Anche in questa ricerca, il ricollegarsi vitale con la Tradizione, come la meditazione della Scrittura e una riflessione condotta in sintonia col modo di pensare dei Padri della Chiesa riporta sulla strada maestra, verso la Verità, quanti sperano di farsene testimoni e promotori nella nostra epoca.

Discussione seguita alla relazione

L. SARTORI: Noi teologi dogmatici siamo accusati di partire sempre dai grandi orizzonti, dalle totalità e non dagli elementi. «Perché il silenzio dei primi due secoli? Come mai si evidenzia piuttosto tardi questo primato (vissuto in quella maniera!), laddove, soprattutto, l'appello alla Bibbia nei suoi testi petrini si rende evidente solo nel III o nel IV secolo?». La risposta dello storico è: la tradizione. «Il seme che si sviluppa» è la grande tesi del P. de Vries, il quale dà per scontato che questa legge dell'evoluzione funziona in continuità, per cui non deve far problema il singolo episodio o il singolo silenzio. Vorrei allora ripresentare le seguenti domande: come mai il ricorso ai testi petrini, in senso rivendicazionista, si fa piuttosto tardi, e comunque resiste contemporaneamente l'utilizzo dei medesimi testi in senso generalizzante? In uno studio sull'ecclesiologia di S. Antonio, ad esempio, ho potuto rilevare che fino al medioevo — e questo lo riconosce anche P. Congar nella sua ecclesiologia — l'esegesi del testo matteo su Pietro persevera secondo una visione tradizionale; cioè, la pietra sulla quale è costituita la chiesa è la fede. Anche quando il testo viene riferito a Pietro, non si esclude l'altro senso, e Pietro viene presentato come figura di tutti i credenti, la cui fede è alla base di tutta la chiesa. Come si può spiegare tutto questo? Nel n. 25 del «Documento di Malta» (Dialogo cattolici-luterani) si afferma che il noto principio protestante, quello della ricerca del nucleo si avvicina a quello cattolico, (cioè a quello della gerarchia delle verità), ma per risolvere appunto il problema della discontinuità nella continuità, o della continuità nella discontinuità. Cioè la storia è solo evoluzione esplicitante o

dentro l'evoluzione ci possono essere dei momenti di discontinuità?

V. PERI: Ho parlato di seme per significare che esiste una realtà, la quale può vedersi, in ogni momento, nelle fasi della sua evoluzione: che c'è quindi continuità, nel senso che la stessa cosa si trasforma e la stessa cosa sussiste; ma anche discontinuità in quanto è sempre la stessa cosa che realmente muta. La metafora del seme è applicata alla chiesa dal Signore. Quando parliamo concretamente del ministero petrino — o paolino-petrino, perché anticamente la chiesa di Roma non si presentava solo come la chiesa di Pietro ma come la chiesa custode dell'eredità apostolica dei Corifei degli Apostoli — più che alla categoria dell'implicito conviene verificare i contenuti ecclesiali soggiacenti alle presentazioni offerte in ogni epoca dalla chiesa di Roma circa la propria realtà e il ruolo svolto nei confronti delle altre chiese. L'appello alla chiesa fondata sulla predicazione e sul martirio dei Corifei degli Apostoli costituiva la formula con cui essa intese dapprima esprimere il ruolo speciale del vescovo di Roma, paolino e petrino allo stesso tempo.

Le prime espressioni del «primato» sono certamente tardive, risalendo al III secolo. La storia non può assumersi il compito di dimostrare una qualsiasi dottrina implicita, che tali espressioni possono supporre, col rischio di proiettare nel passato concezioni e comportamenti sorti solo in seguito, ma piuttosto ricavare da ogni testimonianza tutti i dati che essa offre e contiene, anche su situazioni cronologicamente precedenti. Su «*Annuario Historiae Conciliorum*», nell'ultimo numero, è apparso un mio articolo sul concilio del 381. Sembrerebbe che, discutendo l'assegnazione del secondo posto alla chiesa di Costantinopoli, tra le Sedi maggiori dell'ecumene, le fonti offrono la prima esplicita e contrastata attestazione del primato romano; mentre è chiaro che, se la attribuzione di un secondo posto solleva problemi e contrasti, la sussistenza di un primo posto e di un ordine gerarchico universalmente accettato preesistono in quanto sperimentata realtà. Penso quindi che non si tratti tanto di ricavare deduttivamente l'implicito, quanto di ricavare storicamente la visione e l'organizzazione canonica che la discussione stessa documenta preesistenti. Nel nostro caso: il primo

posto tradizionale di Roma nella compagine universale delle chiese. Anche da altri episodi e dati si può risalire così molto indietro nel tempo, in forma positiva. Se proprio si volesse ad ogni costo parlare di implicito, si dovrebbe non intenderlo nel senso di dimostrare razionalmente un postulato teologico, ma piuttosto in quello di ricavare con metodo storico un dato o una situazione attestati ed accertabili in notizie posteriori.

Un ministero proprio del papa e il primato, non possono cercarsi nel passato, specie remoto, come fossero presenti nella coscienza ed esercitati così come lo furono per Pio IX. Ma è importante riconoscere che esistevano, ovviamente in forme non conformi a quelle odierne. Un esempio, fornito da un apoteigma del V secolo, permette di chiarire la distinzione, testimoniando come fosse diffuso in tutte le chiese anche orientali, a livello della coscienza dei fedeli, l'idea tradizionale dell'appello diretto al papa di Roma, oltre le gerarchie vescovili, metropolitane e patriarcali di ognuno: e questo per avere giustizia secondo il diritto canonico. Le forme sono diverse per l'esercizio; ma la realtà e la coscienza di un ruolo centrale nella comunione spettante al Papa esistevano come fatto storico appurabile.

La storia d'ogni tempo offre cioè numerosi documenti, e molti restano da sfruttare con nuovi metodi di ricerca, per ricostruire la presenza, nella consapevolezza e nell'accettazione dell'esercizio, di un ruolo centrale e metalocale da parte del papa romano. Per esso si può risalire a Clemente, forse anche prima: ovviamente in forme assai distanti da quelle più recenti. Si tratta di accertarle storicamente, più che sollecitare le fonti a fornirci un «implicito» dogmatico che rischiamo piuttosto di prestare loro.

I. ROgger: Sentivo il bisogno di essere aiutato ad applicare queste categorie a quelli che sono i testi che noi usualmente prendiamo per mano e che hanno poi sempre il loro valore, per cui anche il discorso di un silenzio dei primi due secoli è relativo. Il testo di Ireneo, per esempio, mi pare che sia molto indicativo al riguardo, per non parlare poi dell'intervento di Vittore sulla questione della Pasqua. In quei testi classici che cosa c'è di utilizzabile e di non utilizzabile? Questi testi sono stati utilizzati in modo apologetico

tico; ora però, a mio parere, si tratta di riprendere il medesimo materiale e di vedere che cosa di questa tradizione con la «T» maiuscola, sinceramente e senza forzature, si può prendere. La storia deve ragionare su dati positivi e noi dobbiamo prendere i testi che ci sono, non possiamo immaginarci altri testi che non esistono. Possono questi testi — ecco la mia domanda — essere considerati in questa prospettiva oppure no?

V. PERI: Ho cercato di dire che finora la luce su questi testi — di cui in questo convegno si è discusso molto — è stata fatta per lo più nella prospettiva di cercare nell'antichità una convalida a ciò che si afferma oggi nel senso del *probatur ex traditione*. Io credo che non bisogna farne una simile utilizzazione strumentale; però ha ragione il prof. Rogger nel dire che questi testi qualcosa hanno detto. Moltissimi sono nei primi secoli gli indizi che la chiesa di Roma era sentita come la chiesa centrale, il fatto è accettato e normalissimo per l'antichità.

L. PROSDOCIMI: Io vorrei raccogliere il richiamo alla storia e sottolineare che nella storia le formule o i principi affiorano anche dopo secoli. Ci sono delle sfasature tra l'idea e la realtà istituzionale che si distanziano di secoli, ed in questo quadro io proporrei questo schema. Il messaggio cristiano ha dovuto, e doveva, superare la fase del politico, la fase della captazione, della strumentalizzazione politica, e questo mi pare che sia il senso della verticalità e della trascendenza che può invece essere captata, annullata o ignorata dalla captazione politica. Che cosa avviene? Avviene che, in oriente — e mi riferisco all'oriente bizantino — il messaggio cristiano viene recepito, ma finisce captato dall'autorità politica dell'impero che continua, e si crea così un impero cristiano; la storia dell'oriente è quindi la storia di un messaggio cristiano che non è riuscito a superare la captazione politica e che, dopo la caduta di Costantinopoli, viene recepito dal mondo dello zar di Russia oppure fa l'esperienza delle chiese autocefale che sono ancor oggi captate dagli organi di stato. In occidente invece avviene un procedimento diverso. Qui il principio del primato dello spirituale riesce faticosamente a superare il fattore politico e solo ad un certo momento si

affianca il potere politico dei franchi, quindi del nuovo impero. Nasce addirittura la disputa; ma una disputa dove lo spirituale, cioè il papato, ha sempre una preminenza anche perché ha istituito l'impero con Carlo Magno. Poi nell'XI secolo, in seguito alla grande scossa che causa l'affermazione chiarissima del principio del primato dello spirituale, avviene che il papato, con questa nuova società che si è formata in occidente, ha finito per arricchirsi anche di aspetti politici subordinati e ha dovuto superare la disputa col politico Lutero e caricarsi di fattori politici per tenerli idealmente subordinati. Tutto questo evidentemente ha creato — per ora non entro nella questione del carisma — quella particolare struttura della cristianità occidentale, che ha permesso di affermare il primato dello spirituale di fronte al politico. Tutto questo è un'esperienza che l'occidente ha fatto fino in fondo anche con la creazione di uno stato della chiesa, come cornice, che ha protetto e salvaguardato questo primato dello spirituale; questa cornice, che si è degradata a forme rinascimentali che evidentemente stonavano con l'istituzione stessa, ha però creato una società dove si è affermato il principio dello spirituale. All'interno di questa esperienza è importante vedere qual è l'essenziale e non gettare via tutta la tradizione del passato, perché senza tutto quello che è successo, parlando storicamente, questa affermazione del primato dello spirituale non avrebbe potuto — credo — nascere. Tanti aspetti sono ormai finiti, e quindi si può enucleare quella parte essenziale di questa esperienza storica che serve per andare avanti. Oggi la società cristiana dell'occidente è profondamente in crisi. Soffre di una malattia particolarmente accentuata dal dualismo clericalismo-laicismo, di cui noi tutti soffriamo enormemente. Questo dualismo ha creato delle tensioni eccessive ma ora è possibile — sulla scia del Concilio Vaticano II — superare questo dualismo e le stesse cause che hanno creato la rottura con l'oriente e col protestantesimo; è auspicabile la creazione di una nuova cristianità, che evidentemente sarà ben diversa da quella che abbiamo sperimentato. Mi sembra quindi che, senza gettar via niente della tradizione, ma cogliendo con senso storico questa esperienza — senza la quale necessariamente non sarebbe scattata l'affermazione del primato dello spirituale — possiamo guardare con ottimismo alla costruzione di una nuova cristianità.

J. GELMI: Sarebbe stato interessante vedere, in un'analisi di tipo storico, la continuità e la discontinuità nello sviluppo del papato. Per quanto riguarda i primi concili penso che non si possa assolutamente dire che senza papa non si fa il concilio. A proposito ricordo il Concilio di Nicea, nel quale il papa Silvestro non ha un ruolo importante, tanto che non fu nemmeno invitato. Si sa che i due primi concili sono stati convocati dagli imperatori ed in parte presieduti da loro; in un secondo tempo tutti i canoni sono stati confermati e convertiti in legge dagli imperatori occidentali.

L.B. ZEKIYAN: Vorrei collegarmi a due punti del discorso: quello dell'impossibilità di un ritorno completo alle origini, sul quale sono d'accordo, e quello di una tradizione con la «T» maiuscola. Vorrei sottolineare che anche nel primo millennio la tradizione è già molto remota, già quando il patriarca di Costantinopoli si dichiara patriarca ecumenico, e Gregorio risponde: siamo nel VI secolo! Forse si dà una svolta decisiva con la concezione giuridica del papato, che è della prima metà del V secolo, con Innocenzo I e Leone I. Tale concezione giuridica sembra nascere, quando questi due papi concepiscono la loro funzione come quella di un vescovo universale quasi in sostituzione dei singoli vescovi; cioè il singolo vescovo sta lì perché il papa non può materialmente trovarsi dappertutto. Se il papa fosse capace di trovarsi ovunque materialmente, allora per il vescovo non ci sarebbe più spazio; questo comunque non è il concetto evangelico. Per quanto concerne la tradizione con la «T» maiuscola, è importante quanto dice Ireneo che con «questa» chiesa devono trovarsi d'accordo tutte le altre chiese.

P. CONTE: Collocandoci nella prospettiva storica, dobbiamo assolutamente tenere presente che stiamo parlando di una chiesa che è appena agli inizi. Una prima osservazione che si impone è che all'immagine classica fino a qualche tempo fa del corpo, occorre assolutamente affiancare quella del popolo di Dio; non dobbiamo quindi essere impazienti, ma accettare di seguire la pazienza di Dio. A questo proposito vorrei citare due passi che a me sembrano interessanti. Nel 1971, in un capitolo della rivista «Concilium», dedicata all'ecumenismo e al tema del papato, i teologi si

muovevano in senso estremamente critico nei confronti del primato; l'ultimo capitolo invece, quello dei sociologi, concludeva dicendo che, se il papato non ci fosse, questa guida dovrebbe essere inventata dagli uomini. Una seconda osservazione riguarda l'ecumenismo, che ha una sua importanza anche a livello europeo, perché è stata l'Europa a spaccare la cristianità e — ad eccezione della rottura del concilio di Calcedonia — tutte le altre rotture sono imputabili a responsabilità europee. Infine la mia terza osservazione vuol ricordare che si deve assolutamente prendere atto che il papato si deve vedere esclusivamente all'interno della collegialità. Si sa che, fino alla fine del VII secolo, tutta la direzione della chiesa romana era di tipo sinodale e che poi è avvenuto un qualche cosa che ha rallentato tale processo. La cosa è talmente evidente nel sesto concilio ecumenico, che si può giungere alla condanna, da parte del concilio, di papa Onorio; tuttavia questo stesso concilio, condannando un papa, riconosce la funzione dottrinale papale. Dobbiamo infine prendere atto che nei documenti del primo millennio c'è anche l'elezione del vescovo di Roma da parte del popolo e del clero di Roma. Assieme a tutto questo va tenuta presente la concezione che complessivamente si aveva della funzione del papa, del concilio e dell'imperatore nella direzione della chiesa, concezione che porterà inevitabilmente al cesaropapismo.

L. SARTORI: Il problema della teologia — e della teologia ecumenica in particolare — è appunto quello di saper cogliere da tutta la storia l'essenza, cioè quello che veramente è essenziale e permanente al di là di tutte le forme contingenti.

V. PERI: Certamente la lettura della cristianità occidentale proposta dal prof. Prosdocimi è interessante; tuttavia mi permetto solo di rammentare che nessuno oggi, né cristiano ortodosso né storico di Bisanzio, accetterebbe questa impostazione ed interpretazione. Nemmeno gli storici occidentali oggi la accettano. Sostenere che in occidente Roma è l'unica al mondo che ha affermato il primato dello spirituale e che l'impero bizantino sarebbe teocratico, è un'affermazione che non viene più accolta. Gli orientali

risponderebbero che Roma è l'unica chiesa eretica che si sia trasformata in stato, fra tutte le chiese cristiane. Riferendomi al prof. Gelmi, vorrei ribadire che il ruolo del papa all'interno del concilio ecumenico, per la chiesa antica, è una cosa pacifica: fare un concilio ecumenico senza Roma sarebbe per il cristiano antico vedere un corpo privo della testa. Il fatto della presenza fisica è un altro tipo di discorso. Il riferimento ad Ireneo, accennato da p. Zekiyān, è molto importante; significa che la chiesa di Roma è la chiesa a cui si fa capo, con la quale ci si confronta, la pietra di paragone. Questo è il concetto antico e direi che dovrebbe essere il concetto persistente. Dubito fortemente invece che nel V secolo ci sia stato un papa che pensasse di poter essere presente ed intervenire ordinariamente da tutte le parti. Nessun papa del V secolo ha pensato di poter essere vescovo ovunque: ciò è contrario perfino al concetto della fisicità delle responsabilità morali che avevano nella loro psicologia gli antichi. Da Pietro in poi tutti i papi si sono sentiti responsabili di quello che non funzionava bene nella chiesa nel suo insieme, ma non per questo hanno pensato di sostituirsi ai vescovi locali.

III

PAPATO E COMMUNIO ECCLESiarUM

Il Vaticano I nel Vaticano II - vie per un'intesa cattolica ed ecumenica

HERMANN J. POTTMEYER

1. I dogmi del 1870 riguardanti il papa - pietra di inciampo per un'intesa ecumenica

La questione del papato e dell'ufficio petrino nella chiesa è diventata negli ultimi anni un tema attuale nel dialogo ecumenico. Tale questione, evitata per lungo tempo a causa della sua particolare difficoltà e del sovraccarico storico, non può essere più a lungo esclusa dall'ordine del giorno ecumenico. Se essa, pur con tutto il multiforme riavvicinamento delle chiese cristiane, non viene risolta è destinata a restare come impedimento e barriera. Una cosa frattanto si è chiarita: le altre chiese cristiane non accetteranno l'ufficio papale nella formulazione del Vaticano I.

Tuttavia è intervenuto un mutamento del clima ecumenico.¹ Karl Barth, pur avendo parlato nella sua «Dogmatica ecclesiale», riferendosi al Vaticano I,² del «misfatto vaticano», nel 1966, dopo il suo viaggio a Roma, disse: «Il papa non è l'anticristo!».³ Tuttavia questo mutamento rimane ambiguo. Ancora nel 1977 Peter Brunner dichiarò che con

¹ Cf. M. HARDT, *Papsttum und Ökumene. Ansätze eines Neuverständnisses für einen Papstprimat in der protestantischen Theologie des 20. Jahrhunderts*, «Beiträge zur ökumenischen Theologie» 20, Paderborn 1981.

² K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik*, I, 2, p. 634.

³ K. BARTH, *Ad limina apostolorum*, Zürich 1967, p. 17.

entrambi i dogmi del 1870 nella questione papale «la porta si è chiusa da sé».⁴

Discordante rimane anche il giudizio dei protestanti circa il Vaticano II. Indicativo il giudizio di Lukas Vischer del 1965: «I testi accettati e promulgati vanno certo ancora sempre al di là di ciò che avevano sperato le più ardite previsioni prima del concilio. A questo dato di fatto non si può non dare sufficiente rilievo... Gli avvenimenti però hanno una doppia faccia; come sulle antiche monete, Giano, il dio delle porte, ha una doppia faccia».⁵ Gli autori protestanti notano l'ambiguità del Vaticano II soprattutto nel fatto che il concilio ha accolto quasi immutato il dogma del 1870 e in tale forma lo ha solamente convalidato. Così Oscar Cullmann: la discussione del concilio «solo allora sarebbe potuta diventare veramente fruttuosa, se nello stesso tempo fosse stata aperta quella porta che purtroppo il dogma del 1870 sul potere del papa ha definitivamente chiuso... Non poteva essere diversamente e così è stato tragico dover constatare che, nonostante un'autentica volontà di riforma, gli sforzi circa questo punto non potevano giungere a una soluzione veramente soddisfacente».⁶ Similmente Walter von Loewenich: «Tutti i bene intenzionati tentativi di interpretazione, che vogliono relativizzare il dogma del 1870, sono fuori della dura realtà. La chiesa romana si è con ciò imposto un vincolo dal quale potrebbe liberarsi soltanto con una rotazione di 180 gradi».⁷

Dopo tutto ciò rimane evidente che entrambi i dogmi del 1870 restano un ostacolo insormontabile.

Il dialogo ecumenico con il protestantesimo circa l'ufficio del papa ha ricevuto negli ultimi anni un nuovo accento. Lo sguardo non resta fisso al passato, bensì si rivolge sempre più al futuro. Per il futuro da non pochi autori è ritenuto auspicabile, anzi necessario, un ufficio universale che si

⁴ P. BRUNNER, *Reform — Reformation. Einst — Heute. Elemente eines ökumenischen Dialogs im 450. Gedächtnisjahr von Luthers Ablassthesen*, in P. BRUNNER, *Bemühungen um die einigende Wahrheit*, Göttingen 1977, p. 32.

⁵ L. VISCHER, *Nach der dritten Session des Zweiten Vatikanischen Konzils*, ÖR 14 (1965), p. 98.

⁶ O. CULLMANN, *Die «offenen Türen» des Konzils*, in «Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim» 15 (1964), p. 101.

⁷ W. V. LOEWENICH, *Dogmatischer Absolutismus?*, in *Papsttum — heute und morgen*, ed. G. DENZLER, Regensburg 1975, p. 117.

prenda attivamente cura dell'unificazione e dell'unità della cristianità. Alcuni non escludono che potrebbe essere proprio il vescovo di Roma a curare tale ufficio. In questo compito egli avrebbe la più lunga tradizione, tanto più che uffici e simboli non si lasciano trovare facilmente. Un tale ufficio dovrebbe poi presentare tratti più pastorali che giuridici. Per molte voci Giovanni XXIII costituisce una figura modello. Se si dovesse dimostrare nell'attività del vescovo di Roma il carisma di unificare la cristianità nella verità del Vangelo, allora le altre chiese dovrebbero poter riconoscere il carisma di questo servizio pastorale come dono dello Spirito Santo.

In concreto io vedo qui una base promettente e ricca di prospettive per l'unificazione.⁸ Come quindi i vescovi romani soltanto un po' alla volta, lungo i secoli, hanno conquistato la fiducia e l'autorità per esercitare l'ufficio petrino per il bene della cristianità, così Roma potrebbe riguadagnare la sua autorità mediante un servizio dell'unità pieno di spirito e conforme all'Evangelo. Dovrà appunto essere Dio stesso a rivelare le dimensioni ecumeniche di un autentico ufficio petrino attraverso la sua azione nello Spirito riguardo a questo ufficio e mediante esso. A ciò va riferito il giudizio di Eberhard Jüngel: «Attualmente, nel giudizio della teologia evangelica, al papato spetta piuttosto la posizione di un'istanza che non ha scoperto per nulla affatto o ancora solo inadeguatamente le proprie possibilità...».⁹

Nella stessa direzione vanno le osservazioni di Wolfhart Pannenberg.¹⁰

Un tale punto di partenza ha trovato la sua espressione più chiara in due rapporti presentati dal gruppo ufficiale luterano e romano-cattolico per il dialogo negli Stati Uniti. Il primo rapporto, «Ministero e chiesa universale», pubblicato nel 1974, tratta la questione del primato papale. A conclusione gli interlocutori luterani asseriscono: «La nostra dottrina

⁸ Cf. H. J. POTTMEYER, *Petrusamt in der Spannung von Amt und Charisma*, in «Una Sancta» 31 (1976), pp. 229-309.

⁹ E. JÜNGEL, *Chance christlicher Ökumene*, in *Papsttum — heute und morgen*, p. 85.

¹⁰ Cf. W. PANNENBERG, *Einheit der Kirche als Glaubenswirklichkeit und als ökumenisches Ziel*, in «Una Sancta» 30 (1975), pp. 216-222.

luterana sulla chiesa e sul ministero ci costringe alla convinzione che un riconoscimento del primato papale è possibile nella misura in cui un papato rinnovato promuova realmente la fedeltà verso l'Evangelo ed eserciti in modo giusto una funzione petrina nella chiesa».¹¹

Il secondo rapporto, «Autorità dottrinale e infallibilità nella chiesa», pubblicato nel 1978, tratta anche la questione dell'infallibilità papale. La conclusione dei partecipanti luterani è di questo tenore: «I luterani nell'evoluzione degli ultimi due decenni hanno anche raggiunto una concezione nuova del dogma dell'infallibilità papale... La dottrina dell'infallibilità è un'espressione della fiducia che lo Spirito di Dio abita nella chiesa e che la guida nella verità. Questa comprensione dovrebbe sfatare i timori luterani per cui l'infallibilità papale sarebbe l'usurpazione della suprema autorità di Cristo e dovrebbe rendere evidente che questo dogma non costituisce la dottrina centrale della chiesa cattolica e che non oscura il ruolo di Cristo in quanto redentore e mediatore».¹²

Nonostante il sorprendente consenso parziale che si manifesta in questi due documenti, sono rimaste rilevanti riserve degli interlocutori luterani, le quali concernono particolarmente entrambi i dogmi del 1870.

Il dialogo con la chiesa ortodossa — detta da qualche tempo da Roma «chiesa sorella» — non ha portato finora a stilare nessun documento comune. Ma qui si deve pure affermare che l'ecclesiologia ortodossa, anche quando si pronunciasse a favore di un ufficio petrino efficace, non consentirà di recepire il primato e l'infallibilità del papa nella formulazione del Vaticano I.

Molto avanti invece si è spinta con gli anglicani l'intesa nella questione riguardante il papa. In proposito, fin dal 1976 c'è il cosiddetto rapporto di Venezia: «Autorità nella chiesa I», e dal 1982 il rapporto finale della commissione angli-

¹¹ In *Das kirchenleitende Amt. Dokumente zum interkonfessionellen Dialog über Bischofsamt und Papstamt*, ed. G. GASSMANN - H. MEYER in «Ökumenische Dokumentation» 5, Frankfurt 1980, P. 85.

¹² Ivi, p. 125.

cana/romano-cattolica: «Autorità nella chiesa II», che tratta proprio il tema dell'ufficio petrino.¹³

Un primato universale del vescovo di Roma, che salvaguardi il diritto delle chiese locali, può essere riconosciuto dagli anglicani. Però il dogma dell'infallibilità resta una seria difficoltà.

Che cosa deve accadere per far progredire il dialogo ecumenico sulla questione del papa? Hans Küng ha proposto qualche tempo fa una commissione ecumenica per esaminare e rivedere entrambi i dogmi riguardanti il papa. Tale proposta non ha ottenuto assenso da nessuna parte. A ragione, anche da parte protestante si è osservato che soltanto la stessa chiesa cattolica potrebbe esaminare i propri dogmi. Affinché possa avviarsi un'intesa sulla questione del papa, ha perciò la priorità un'elaborazione all'interno del cattolicesimo dei problemi sollevati da entrambi i dogmi concernenti il papato.

Ciò è tanto più vero per il fatto che questi dogmi anche tra i cattolici — e non solo dopo Hans Küng — hanno sollevato interrogativi e problemi. Tre sono innanzitutto i motivi che hanno condotto ad una visione più critica: *in primo luogo* il fondamento biblico e storico di tali dogmi; *in secondo luogo* la ricerca storica approfondita sul Vaticano I stesso, e *in terzo luogo* il rivolgimento ecclesiologico attuato dal Vaticano II. Gli sforzi dei cattolici perciò puntano soprattutto a liberare i dogmi del 1870 dalla visione unilaterale del secolo XIX e a intendere più profondamente l'ufficio del papa e ciò nella prospettiva della Sacra Scrittura, dell'antica chiesa indivisa del primo millennio e infine dell'ecclesiologia della *communio* propria del Vaticano II.

In seguito vanno inoltre presentate alcune vie che risultano dallo studio del Vaticano I e II.

¹³ «Autorität in der Kirche I», in *Das kirchenleitende Amt*, pp. 174-191; «Autorität in der Kirche II», in «Herder-Korrespondenz» 36 (1982), pp. 226-232.

2. Vaticano I - Il concilio del secolo XIX

Ciò che da lungo tempo è ovvio per l'esegesi biblica non ha da altrettanto tempo diritto di cittadinanza nella dogmatica: la formazione di metodi e regole ermeneutiche proprie per la comprensione e l'interpretazione dei dogmi ecclesiastici. In realtà già da un certo tempo viene seguito il metodo di distinguere di fronte a un testo dogmatico: 1. ciò che il concilio ha affermato; 2. quello che con ciò esso ha voluto espressamente rigettare; 3. ciò che esso semplicemente ha tralasciato di dire senza per questo volerlo escludere. Inoltre per l'interpretazione di un dogma è importante il suo contesto. Si devono considerare: 1. la preistoria, 2. lo svolgimento storico di una formulazione dogmatica e 3. la storia posteriore o della recezione. Importanza notevole riveste ogni volta il contesto contemporaneo e teologico, non da ultimo il contesto dell'odierno interprete.

Per quanto riguarda il nostro tema, innanzitutto i due dogmi del primato e dell'infallibilità del papa hanno tra loro un legame indissolubile. Così come si presentano non si possono separare l'uno dall'altro, poiché il loro contesto unitario affonda le sue radici nell'ecclesiologia del Vaticano I. A sua volta l'ecclesiologia dal Vaticano I si iscrive nel contesto della cosiddetta ecclesiologia neo-ultramontana e questa, da parte sua, nel contesto della storia politica ed ecclesiastica del secolo XIX. Questi contesti non spiegano certamente la dottrina del primato e dell'infallibilità del papa, dottrina che comincia già prima del secolo XIX.

Spiegano però molto bene l'accentuazione unilaterale di entrambe le formulazioni dogmatiche, accentuazione che poteva imporsi precisamente nel secolo XIX.

Nell'anno 1977 il teologo cattolico svizzero August Bernhard Hasler pubblicò la sua ampia ricerca sulla dogmatizzazione dell'infallibilità papale.¹⁴ Nel 1979 ne apparve un'edizione popolare abbreviata con una prefazione di Hans Küng.¹⁵ In un modo apparentemente elegante l'autore cerca

¹⁴ A.B. HASLER, *Pius IX (1846-1878), päpstliche Unfehlbarkeit und I. Vatikanisches Konzil. Dogmatisierung und Durchsetzung einer Ideologie*, 2 voll., «Päpste und Papsttum» 12, Stuttgart 1977.

¹⁵ A.B. HASLER, *Wie der Papst unfehlbar wurde. Macht und Ohnmacht eines Dogmas*, München-Zürich 1979.

di presentare il dogma della infallibilità come un'ideologia e di contestarne il valore dogmatico. Il dogma, così egli tenta di dimostrare, sarebbe stato reso possibile quasi esclusivamente per la pressione massiccia di un papa ammalato, non più capace di intendere e di volere, e di un piccolo gruppo di ultramontani intransigenti. Dato quindi che il concilio non sarebbe stato libero nelle sue decisioni, il dogma sarebbe senza valore.

Nonostante l'esattezza di molte singole osservazioni, l'errore decisivo di Hasler sta nel non aver preso sufficientemente in considerazione, oltre alla storia dello svolgimento del concilio, la preistoria dello stesso. Sta di fatto che il papa e i sostenitori ultramontani del dogma potevano appoggiarsi ad una sentenza diffusa nella chiesa, specialmente tra il clero in cura d'anime e tra i laici, mentre vescovi e teologi su tale questione erano divisi e incerti. La minaccia spirituale e politica per la fede e per la chiesa spingeva i cattolici a rivolgersi al papa come al punto centrale unificatore della chiesa. Per tale motivo si desiderava un rafforzamento del suo potere primaziale e di magistero e della sua indipendenza. L'indipendenza del papa verso l'interno appariva a molti, anche a certi cattolici liberali, come necessario presupposto dell'indipendenza della chiesa verso l'esterno, specialmente dopo l'esautoramento politico dei vescovi. Soltanto quando il rafforzamento dell'autorità papale si manifestò sempre più uno strumento della politica ecclesiastica restauratrice, che poneva la chiesa in un contrasto profondo con il mondo moderno, si levò negli anni precedenti il concilio una crescente opposizione alla dogmatizzazione dell'autorità papale.

Chi studia i manuali d'apologetica, di dogmatica e di diritto canonico apparsi nel secolo XIX può scorgervi senza fatica questa evoluzione.

Per la preistoria e per il contesto dei dogmi vaticani è importante anche tenere presente quanto segue: come reazione ai rivolgimenti spirituali e politici del secolo e alla pretesa di sovranità assoluta degli stati moderni, la chiesa per propria autodifesa incominciò a considerarsi sempre più come *societas perfecta*. Come modello serviva proprio lo stato moderno, con la sua assoluta esigenza di sovranità e così essa si affermava anche nel diritto internazionale. Per la nostra

questione ciò significa che il concetto del primato e dell'infallibilità del papa venne ad arricchirsi di un contenuto del tutto moderno di sovranità, come supremazia assoluta all'interno delle chiese e come indipendenza tanto verso l'interno quanto verso l'esterno. L'ecclesiologia del secolo XIX adottata in pieno fin nel Vaticano I è stata chiaramente influenzata dalle idee di de Maistre, nel quale questo processo si è fatto assai manifesto.¹⁶

Tale contesto culturale e l'influsso esercitato sui padri conciliari e sui documenti del Vaticano I devono esser presi in seria considerazione, se si vuol spiegare l'unilaterale risalto dato all'autorità del papa dal concilio. Una cosa del genere sarebbe stata impensabile nei primi secoli. Ma, pur con tutta l'unilateralità della formulazione di entrambi i dogmi, in contrasto con altre opinioni, io ritengo che essi non conducono in un vicolo cieco, bensì sono senz'altro aperti a sviluppi ulteriori.

3. Il dogma del primato di giurisdizione — nessuna interdizione per una prassi della communio

Ciò vale innanzitutto per il dogma del primato di giurisdizione del papa. Infatti il Vaticano I ha presentato i grandi tratti teologico-giuridici del primato di giurisdizione, ma non ha stabilito i singoli diritti primaziali di cui praticamente il papa si vale. Nell'ambito del profilo che illustra il primato di giurisdizione si presenta come un fascio di particolari competenze giuridiche che non sono sempre state le stesse. L'esercizio concreto del primato può mutare e nel passato è sempre mutato. La descrizione completa del profilo viene proposta in concreto nel codice di diritto canonico, le cui singole determinazioni solo parzialmente derivano logicamente dalle definizioni dogmatiche.

Importante a questo riguardo è quel limite del primato papale al quale il Vaticano I ha esplicitamente dato rilievo. Il

¹⁶ Cf. H.J. POTTMEYER, *Unfehlbarkeit und Souveränität. Die päpstliche Unfehlbarkeit im System der ultramontanen Ekklesiologie des 19. Jahrhunderts*, «Tübinger Theol. Studien» 5, Mainz 1975.

concilio spiega che il primato di giurisdizione del papa non limita il potere ordinario e immediato di giurisdizione dei vescovi, «i quali, posti dallo Spirito Santo, presero il posto degli apostoli, e come veri pastori pascolano e governano ciascuno il proprio gregge a loro affidato». Il papa è anzi tenuto a confermare e a difendere i diritti dei vescovi (DS 3061).

A questo proposito è interessante ricordare come il concilio non abbia accolto l'idea del papa Leone I che riguardava la *plenitudo potestatis*, secondo la quale ogni potere nella chiesa, anche quello dei vescovi, deriva dal papa. Con ciò esso non ha compiuto l'ultimo passo verso un assolutismo papale che certi ultramontani estremi avevano insistentemente richiesto. A causa della sua improvvisa interruzione, il concilio non ha potuto affrontare e chiarire il tema del rapporto tra primato ed episcopato.

La definizione dogmatica del primato di giurisdizione del papa da parte del Vaticano I è perciò del tutto aperta per un ordinamento ecclesiastico in cui l'episcopato e le chiese locali godano di una maggiore autonomia.

Resta tuttavia un problema teologico. Ciò che il concilio dogmaticamente descrive come diritti legittimi del papa, cioè la sua possibilità di ingerenza per principio con mezzi giuridico-autoritativi nelle chiese locali, suonava nei primi secoli come inconciliabile con i diritti delle chiese stesse. Come può un concilio definire in un certo qual modo dogmatico ciò che per un millennio si è presentato con diversa figura nella chiesa? Si spiega forse mediante quella teoria dello sviluppo dei dogmi che scorge in tale sviluppo l'evoluzione organica dell'embrione verso la forma piena e matura? Oppure il papa nei primi secoli era illegittimamente impedito nell'esercizio dei suoi legittimi diritti? Storicamente tutte queste spiegazioni sono evidentemente più che imprecise.

A me sembra che questo problema si possa risolvere teologicamente e storicamente nel modo seguente: il Vaticano I ha stabilito che il primato come lo esercitava di fatto il papa in quell'epoca è, nella sua esigenza fondamentale, una configurazione legittima di quell'ufficio petrino che risale a Pietro e alla sua autorizzazione da parte di Cristo. Che esso rappresenti l'unica possibile configurazione legittima dell'ufficio di Pietro, il Vaticano I non l'avrebbe potuto dichiarare

senza deprezzare con questo la veneranda tradizione della chiesa antica alla quale appunto esso si richiama. Il concilio era consapevole che non poteva porre fuori corso la struttura episcopale della chiesa in cui la chiesa si esprime come *communio* di chiese locali. Il Vaticano I intraprese quindi una giustificazione teologica della prassi primaziale esercitata di fatto come una legittima configurazione dell'ufficio di Pietro adatta alla situazione storica.

Ciò significa che questa definizione non chiude per nulla la via a ulteriori e diverse forme dell'ufficio petrino e del suo esercizio, in quanto nuove circostanze storiche e le esigenze della chiesa le rendano necessarie e queste forme possano valere come legittime configurazioni dell'ufficio petrino. Così anche in questa prospettiva appare la fondamentale apertura del dogma ad ulteriori sviluppi.

4. Il dogma dell'infallibilità — tre interpretazioni

Maggiori difficoltà teologiche ci riserva oggi il dogma dell'infallibilità del magistero papale. Tali difficoltà hanno la loro causa in due dati di fatto. Innanzitutto l'unilaterale formulazione del dogma stesso. Tale unilateralità va ascritta alle circostanze storiche del secolo XIX. In un tempo di insicurezza esterna ed interna per la chiesa questo dogma, come abbiamo visto, doveva rafforzare l'autorità del papa. Lo stesso scopo perseguiva anche la spiegazione corrente del dogma sostenuta per lungo tempo dall'insegnamento cattolico della fede. Tale comprensione, ancor oggi largamente diffusa costituisce la seconda causa delle nostre difficoltà con il dogma dell'infallibilità. Sembra cioè che una decisione dogmatica del papa per il solo fatto che la prende il papa, debba valere come infallibile senza una qualsiasi altra condizione: il magistero papale quale supremo e unico criterio per una verità di fede. Questa interpretazione è contestata dalla critica protestante, come se qui il magistero del papa presumesse di sostituirsi alla parola di Dio, la quale sola invece deve essere fondamento e norma della verità.

Questa interpretazione però è rifiutata — oggi più decisamente di prima — come inadeguata anche dalla teologia cattolica. Grazie soprattutto alle ricerche storiche

oggi sappiamo che, contrariamente alla opinione di Hans Küng,¹⁷ il Vaticano I non ha definito il concetto di infallibilità senza condizioni. Più chiaramente di quanto non sia avvenuto spesso prima, oggi si deve apertamente affermare che fondamento e norma della verità di un dogma è solamente la parola di Dio. Una decisione dogmatica non è vera per il solo fatto che il papa la prende, bensì perché e in quanto trova il suo fondamento nel Vangelo e nella fede della chiesa. Certo il fatto della decisione papale costituisce un criterio importante per la sua verità, ma non l'unico criterio.

La problematica soggiacente però è più complicata di quanto potrebbe sembrare ora. Infatti l'interpretazione diffusa per lungo tempo era più che una semplice deformazione sciocca. Essa ha trovato la sua ragion d'essere e la sua radice nella formulazione unilaterale del dogma e nella storia della sua dogmatizzazione. Ne dobbiamo appunto trattare adesso.

Nei suoi lavori sulla storia del concilio Vaticano I, Kl. Schatz ha mostrato l'importante dato di fatto che le stesse tre opinioni, già presenti in concilio circa certi aspetti dell'infallibilità papale, sono rimaste come tre interpretazioni del dogma dell'infallibilità¹⁸ anche dopo il concilio: perlomeno fino al Vaticano II nulla è mutato a questo riguardo e perfino il Vaticano II non vi ha apportato piena chiarezza.

La constatazione che ci sono interpretazioni diversificate del dogma dell'infallibilità, ritenuto così evidente, può destare stupore. Di fatto questa circostanza finora a stento — si può dire — è diventata universalmente nota. Qual è dunque il punto sul quale si dividono le opinioni e in che cosa si differenziano?

Il dogma dell'infallibilità dichiara che la chiesa discende è vincolata alle solenni definizioni del papa. D'altra parte è teologicamente certo che il papa è legato alla fede professata

¹⁷ Così in parecchie sue pubblicazioni; ultimamente nella prefazione a A.B. HASLER, *Wie der Papst unfehlbar wurde*, pp. XIII-XXXVII, e in H. KÜNG, *Kirche — gehalten in der Wahrheit*, «Theol. Meditationen» 51, Zürich-Einsiedeln-Köln 1979.

¹⁸ Cf. K. SCHATZ, *Kirchenbild und päpstliche Unfehlbarkeit bei den deutschsprachigen Minoritätsbischofen auf dem I. Vatikanum*, «Miscellanea Historiae Pontificiae» 40, Roma 1975; K. SCHATZ, *Das «noch nicht fertige» Dogma. Zur Rezeption und Nachinterpretation des Ersten Vatikanums*, in L. BERTSCH-M. KEHL (Ed.), *Zur Sache. Theologische Streitfragen im «Fall Küng»*, Würzburg 1980, pp. 80-118.

dalla chiesa. Le tre interpretazioni si differenziano dunque per il modo in cui vedono il «funzionamento» di questo rapporto reciproco di relazione e di vincolo. Prima di trattare di questi differenti modi di vedere, dobbiamo porci brevemente davanti agli occhi ciò che lo stesso Vaticano I afferma in proposito.

Il dogma dell'infallibilità definisce che il papa possiede quell'infallibilità che Cristo ha promesso alla chiesa, quando egli parla «ex cathedra», cioè quando «adempiendo l'ufficio di pastore e di maestro di tutti i cristiani» e «per la sua suprema autorità apostolica definisce che una dottrina riguardo alla fede e ai costumi deve essere tenuta da tutta la chiesa» (DS 3074).

L'infallibilità del papa è con ciò *in primo luogo* ristretta riguardo al soggetto: soltanto quando il papa agisce quale supremo pastore e dottore della chiesa. Nei commenti si dice che il papa non possiede il carisma della verità al di fuori del rapporto con la chiesa universale. *In secondo luogo* la sua infallibilità è ristretta quanto all'oggetto: soltanto in questioni di fede e di costumi. Esplicitamente si osserva in proposito che il papa non potrebbe annunciare alcuna «nuova dottrina», bensì soltanto ciò che è creduto dalla chiesa come tradizione apostolica. *In terzo luogo* la sua infallibilità è limitata quanto all'atto: soltanto quando con la decisione presa vuole vincolare tutti i fedeli e in modo definitivo. Quindi il papa è tenuto ad agire in tal maniera solo per motivi gravi.

Questa definizione dimostra che non erano riusciti a prevalere né i fautori estremisti, i quali rifiutavano qualsiasi limitazione dell'infallibilità papale, né quelli della minoranza, che desideravano fosse messo più chiaramente in luce il vincolo del papa alla fede della chiesa e la sua inclusione nella comunità ecclesiale. Quanto al legame del papa con la chiesa, tuttavia era convinzione universalmente acquisita che l'infallibilità del papa è partecipazione all'infallibilità promessa alla chiesa. Egli infatti non riceve nessuna particolare ispirazione e illuminazione, bensì con mezzi umani deve cercare di dare espressione nella sua decisione dogmatica alla tradizione apostolica come essa si presenta nella Sacra Scrittura, nella fede e nella tradizione della chiesa. La chiesa d'altra parte nutre ferma fiducia che il papa, quando si impegni responsabilmente nella ricerca della verità, rimanga

preservato da errore affinché il suo ministero petrino di fortificare i fedeli nella fede, pur senza sua colpa, non sia vanificato o addirittura controproducente.

Sebbene il concilio abbia messo in evidenza il vincolo che unisce il papa alla chiesa, la formulazione del dogma dell'infallibilità rimane insoddisfacente e su ciò i vescovi della minoranza non si stancarono al concilio di richiamare l'attenzione. Poiché era conforme alle preoccupazioni della maggioranza l'intento di rafforzare l'autorità del papa, il procedimento concreto di preparazione della decisione, legato ai criteri oggettivi di ogni ricerca teologica della verità, non trovò menzione alcuna nella formulazione del dogma. L'indipendenza procedurale riconosciuta al papa dalla maggioranza del Concilio e messa in rilievo, solleva la falsa impressione che il papa nella preparazione di una definizione possa procedere con una certa arbitrarietà. Perciò la minoranza durante il concilio insistette nell'affermare che ci sono criteri oggettivi per una tutela responsabile del magistero del papa. In concreto la minoranza richiedeva due cose: *in primo luogo* si dovrebbe stabilire quando il papa parli veramente come maestro universale della chiesa; tale infatti sarebbe soltanto in quanto portavoce e rappresentante del collegio dei vescovi, che insieme con il papa testimoniano il consenso di fede di tutta la chiesa. *In secondo luogo* si deve stabilire *come* il papa pervenga a proporre qualcosa come verità di fede; infatti non si potrebbe presumere che ci sia per ogni definizione un intervento miracoloso dello Spirito Santo che infonda al papa le conoscenze necessarie. La minoranza si spinse fino a proporre che si inserissero nel testo conciliare queste esigenze come ulteriori condizioni: per quanto riguarda il primo punto come assenso previo o successivo dell'episcopato; per quanto riguarda il secondo punto si richiedeva che si enucleassero determinati criteri o procedimenti che il papa avrebbe dovuto seguire affinché fosse garantito un modo di procedere serio e responsabile. Entrambe le richieste furono rigettate dalla maggioranza.

Un argomento decisivo addotto dalla maggioranza per motivare il suo rifiuto era questo: in caso di conflitto non si sarebbero evitate incertezze e dispute di opinioni proprio a causa delle condizioni richieste in aggiunta. Tutto questo si potrebbe evitare soltanto grazie a decisioni del papa valide

inequivocabilmente e infallibilmente, escludenti ogni se e ma.

La formulazione conciliare insoddisfacente spiega come le tre versioni in opposizione vicendevole durante il concilio siano potute rimanere anche dopo come tre interpretazioni differenziate dello stesso dogma. Una *prima* interpretazione è quella degli estremisti ultramontani, che intendono il rapporto tra papa e chiesa in modo che l'infallibilità della fede e della dottrina giunga alla chiesa soltanto mediata dal papa: il papa cioè come fonte dell'infallibilità della chiesa. Questa sentenza, sostenuta esplicitamente soltanto da un piccolo gruppo, deve essere considerata come improponibile.

Una *seconda* interpretazione può considerarsi come l'opinione fino ad ora più diffusa. Essa rispecchia lo stato della riflessione della maggioranza al concilio e sostanzialmente è stata appena descritta. Evidentemente non nega l'obbligo del papa di accertarsi in antecedenza della fede e della tradizione della chiesa. Ciò appare almeno come obbligo morale del papa. Tuttavia si sottolinea maggiormente l'indipendenza procedurale del papa. Questa interpretazione non è soddisfacente per l'accentuazione unilaterale che dà alla formulazione del dogma del 1870. Il compito del papa di vincolare e armonizzare le sue asserzioni dottrinali con la fede della chiesa viene trattato in maniera piuttosto riduttiva. I rimanenti membri della chiesa, ivi compresi i vescovi, appaiono primariamente come sudditi tenuti all'obbedienza. In questa prospettiva viene a oscurarsi la struttura fondamentale della chiesa come comunità delle chiese locali; si perdono elementi di guida collegiale che erano determinanti per la chiesa nel primo millennio. Da questa coscienza della chiesa antica muove invece la terza interpretazione.

La *terza* interpretazione è quella della minoranza dei vescovi, e ci interessa particolarmente anche per il fatto che essa sussiste e continua dopo il concilio. La sua esigenza fondamentale è il collegamento organico fra il papa e la chiesa. Questo non consiste soltanto nel legame di obbedienza della chiesa al papa e alle sue decisioni, bensì in non minor misura nel collegamento previo della decisione del papa con tutta la chiesa. Il papa deve appoggiarsi in maniera sicura e documentabile sulla struttura, sulla tradizione e sul consenso della chiesa nella fede. Primaria in tale interpretazione è

dunque l'infallibilità nella fede e nella dottrina della chiesa nel suo insieme. Il papa è infallibile quando si appoggia alla fede della chiesa. Allo scopo egli deve servirsi di quei mezzi umani che sono più idonei secondo la costituzione e la prassi della chiesa. Di norma ciò richiede la consultazione e la collaborazione dell'episcopato nella preparazione delle decisioni.

Per fondare la loro interpretazione i vescovi della minoranza si richiamavano al seguente passo del testo conciliare: «I romani pontefici, come lo permetteva la condizione dei tempi e delle cose, ora con la convocazione dei concili ecumenici oppure dopo aver indagata la sentenza della chiesa universale, ora attraverso i concili particolari, ora dopo aver usato degli altri aiuti, offerti dalla divina Provvidenza, definirono come verità di fede quanto avevano conosciuto, con l'aiuto di Dio come conforme alla Sacra Scrittura e alle tradizioni apostoliche» (DS 3069).

Ciò che qui veniva stabilito era la prassi concreta seguita dai papi. Ci si domandava quindi se tale constatazione assumesse anche un valore normativo. Ciò era negato dai massimalisti. Ai vescovi della minoranza venne in aiuto uno scritto del vescovo di St. Pölten, Fessler. Alla sua sentenza va attribuito un peso particolare, perché aveva fatto parte della maggioranza del concilio e ne era stato segretario. Egli dichiarò che il passo citato era stato essenziale per l'interpretazione del dogma dell'infallibilità perché, i papi anche in futuro avrebbero agito nel modo descritto. Con ciò era stabilita perlomeno indirettamente l'importanza normativa di tale passo.

Decisiva importanza riveste però il fatto che Fessler ottenne per tale scritto una lettera di approvazione di Pio IX, poiché egli — come si legge nella lettera del papa — aveva illustrato il «senso esatto dell'infallibilità papale». Soltanto sulla base di questo scritto il vescovo Hefele di Rottenburg, uno dei più eminenti storici della chiesa del suo tempo, ha potuto dare successivamente il proprio assenso al dogma dell'infallibilità, dopoché, come molti altri vescovi della minoranza, si era sottratto alla votazione finale con una partenza anticipata.¹⁹ Un'ulteriore indiretta approvazione

¹⁹ Cf. K. SCHATZ, *Das «noch nicht fertige» Dogma*, p. 91s.

quest'interpretazione la ottenne ad opera della dichiarazione comune dell'episcopato tedesco del 1875 approvata da Pio IX²⁰ e diretta contro la circolare di Bismarck.

Riteniamo dunque che una qualificata minoranza di vescovi ha approvato il dogma dell'infallibilità sulla scorta dell'interpretazione sopra descritta. Questo modo di intendere il dogma è stato ammesso da Roma, anzi perfino confermato indirettamente. Il tenore dello stesso dogma dell'infallibilità è senz'altro aperto a tale interpretazione.

Non è poi difficile spiegare perché mai quest'interpretazione non si sia affermata in epoca successiva e non abbia avuto seguito. Ne deve essere ritenuta responsabile innanzitutto l'accentuazione unilaterale del Vaticano I e l'ecclesiologia connessa. Si aggiunsero inoltre circostanze storiche che rafforzarono i motivi responsabili già prima del concilio e durante esso di quell'accentuazione unilaterale. L'opposizione dei Vecchi cattolici, la perdita dello stato pontificio e il *Kulturkampf* accrebbero l'esigenza di rafforzare la posizione dell'autorità del papa nella chiesa.

5. Il Vaticano II — contesto ecclesiologico mutato per i dogmi riguardanti il papa

Soltanto con il Vaticano II e dopo di esso l'interpretazione dei vescovi della minoranza di un tempo recupera di nuovo credito e interesse. Infatti l'ultimo concilio voleva un rinnovamento della chiesa nello spirito della chiesa del primo millennio, nello spirito di quella comprensione della chiesa come *communio*, alla luce della quale i vescovi dell'allora minoranza contestavano la formulazione unilaterale del dogma. Il Vaticano II ha confermato l'interpretazione dei dogmi riguardanti il papa proposta e sostenuta dai vescovi della minoranza del Vaticano I.

Al loro intento il Vaticano II ha corrisposto per le seguenti ragioni: *in primo luogo* pone il magistero ecclesiastico esplicitamente sotto il primato del Vangelo: papa e vescovi devono presentare una decisione di fede «secondo la

²⁰ Cf. DS 3112-3116.

stessa rivelazione cui tutti devono stare e conformarsi» (LG n. 25); *in secondo luogo* il papa è inserito nel collegio dei vescovi: a differenza del Vaticano I, nella presentazione dell'infallibilità del papa il Vaticano II parla di esso espressamente come del «capo del collegio dei vescovi» e dà rilievo nello stesso tempo all'infallibilità originaria di questo collegio; *in terzo luogo* dà rilievo all'infallibilità del papa come partecipazione all'infallibilità della chiesa nel suo insieme: l'infallibilità gli è concessa «quale supremo maestro della chiesa universale singolarmente insignito del carisma dell'infallibilità della stessa chiesa». Il carisma dell'infallibilità della chiesa opera quindi anche «mediante il soprannaturale senso della fede di tutto il popolo», infatti «la totalità dei fedeli... non può sbagliare nel credere» (LG n. 12); *in quarto luogo* la recezione della chiesa nel suo insieme viene considerata non come condizione, ma come testimonianza e criterio per le decisioni infallibili del papa. Infatti a tali «definizioni non può mai mancare l'assenso della chiesa per l'azione dello Spirito Santo che conserva e fa progredire nell'unità della fede tutto il gregge di Cristo» (LG n. 25); *in quinto luogo* infine la chiesa viene decisamente presentata come comunione e non più esclusivamente come monarchia papale.

Inoltre il Vaticano II, nel passo in cui viene definito solennemente il dogma dell'infallibilità, ha messo in evidenza la necessità di un serio impegno di ricerca della verità, come aveva inutilmente sostenuto la minoranza dei vescovi di un tempo. A questo proposito esso si richiama esplicitamente alle trattative conciliari del Vaticano I. Il Vaticano II mette in rilievo che papa e vescovi devono applicare «i mezzi convenienti per il loro ufficio e secondo l'importanza della cosa» (LG n. 25). Con insistenza in una *nota praevia* alla costituzione sulla chiesa, imposta al concilio, viene anche nuovamente rafforzata l'indipendenza procedurale del papa (*exercitium primatus «ad placitum»*) del tutto nello spirito del Vaticano I; soltanto così però si poteva ottenere l'adesione di una minoranza nel Vaticano II alla nuova accentuazione. Si manifesta qui drasticamente la non riuscita mediazione tra il Vaticano I e il Vaticano II.

Mentre il Vaticano II ha accolto quasi immutati entrambi i dogmi papali del Vaticano I, esso ha posto l'una accanto all'altra senza mediazione due ecclesiologie, l'ecclesiologia

giuridica della *societas perfecta* e l'ecclesiologia sacramentale della *communio*.²¹ Proprio questo accostamento estrinseco e non integrato di due ecclesiologie, spiega come un dogma non venga univocamente interpretato quando vien trasferito da un contesto ad un altro.²²

6. La minoranza del Vaticano I — ponte tra il Vaticano I e un'ecclesiologia della *communio*

Si pone ora per il futuro il compito di una esatta comprensione e di un corretto esercizio del primato e del magistero papali nel contesto di un'ecclesiologia della *communio*, sicché essi possano diventare un servizio per una *communio ecclesiarum* in cui l'autonomia delle chiese locali e la loro comune responsabilità per la missione della chiesa diventino realtà. Una rottura con il Vaticano I non è perciò necessaria. L'interpretazione dei vescovi della minoranza del Vaticano I, interpretazione legittima, come abbiamo visto, forma il ponte tra il Vaticano I e il Vaticano II.

Questa interpretazione parte dal fatto che ogni dogma del magistero ecclesiastico ha la sua verità e obbligatorietà nel fatto che testimonia la fede vincolante della chiesa. Esso deve essere fondato nella Sacra Scrittura, nella tradizione della fede e nel consenso di fede della chiesa, la qual cosa non costituisce un punto controverso. Partendo di là, questa interpretazione consiste *in primo luogo* nella connessione con la fede della chiesa riconoscibile e dimostrabile normalmente in una maniera non riservata solo al papa, bensì accessibile anche alla chiesa nel suo insieme. — *In secondo luogo* il *consenso* della chiesa normalmente viene stabilito mediante una partecipazione attiva e una testimonianza della chiesa in quelle forme che il Vaticano I cita o dalle quali, se non è disponibile, vien provocato. La forma più adeguata per una decisione dogmatica di fede è il concilio ecumenico, perché qui si incontrano l'interazione attiva dell'intero corpo

²¹ Cf. A. ACERBI, *Due ecclesiologie. Ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di comunione nella «Lumen gentium»*, Bologna 1975.

²² Cf. H.J. POTTMEYER, *Continuità e innovazione nell'ecclesiologia del Vaticano II*, in CrSt 2 (1981), pp. 71-95.

magisteriale di papa e vescovi, la testimonianza della chiesa universale, la mediazione della verità e del consenso alla maniera del dialogo, e con ciò l'attuazione più evidente della chiesa come *communio*. In questa interpretazione si presenta perciò in *terzo luogo* come eccezione il caso in cui il papa da solo definisca un dogma: eccezione ammessa soltanto quando la chiesa sia dilacerata per conflitti interni e l'unità della fede non possa essere difesa o ristabilita in un altro modo.

Sarebbe da augurarsi che la chiesa cattolica facesse propria, in maniera inequivocabile, l'interpretazione del dogma dell'infallibilità qui esposta e sufficientemente fondata come sua interpretazione autentica. Con ciò l'importanza pratica di tale dogma sarebbe relativizzata in una maniera proponibile senza toccarne la verità. Infatti il caso che l'unità di fede della chiesa possa essere salvata soltanto mediante una decisione dogmatica del papa non è facilmente dimostrabile per il passato né è da supporre per il futuro.

L'interpretazione della minoranza è fondata sulla visione patristica della chiesa come *communio ecclesiarum* quale è stata nuovamente ripresa dal Vaticano II e sicuramente costituirà il modello per la futura unità ecumenica della chiesa. In questa visione il primato non opera mai senza la *communio* e la *consensio ecclesiarum*, bensì sempre con esse quando opera per il bene di tutta la chiesa. Infatti come si dice in uno scritto commemorativo di Francisco Quarella: «Omnia privilegia quae secundum Scripturas data sunt Petro, ita secundum interpretationem Patrum data sunt Petro, ut in Petro velut in supremo Vertice et Coryphaeo conserti et comprehensi fuerint Apostoli... Unde Patres docent,... ex harmonica unione Apostolorum cum Petro capite et Principe constitui adaequatum et totale fundamentum Ecclesiae et subiectum potestatis».²³

²³ In K. SCHATZ, *Kirchenbild und päpstliche Unfehlbarkeit*, p. 499.

Bibliografia dell'autore sul tema:

1. *Kirchliche Lehrautorität und Wissenschaft — ein Gegensatz?*, in MThZ 20 (1969), pp. 85-103.
2. *Unfehlbarkeit und Souveränität. Die päpstliche Unfehlbarkeit im System der ultramontanen Ekklesiologie des 19. Jahrhunderts*, «Tübinger Theol. Studien» 5, Mainz 1975, p. 451s.
3. «*Auctoritas suprema ideoque infallibilis*». *Das Mißverständnis der päpstlichen Unfehlbarkeit als Souveränität und seine historischen Bedingungen*, in *Konzil und Papst. Historische Beiträge zur Frage der höchsten Gewalt in der Kirche* (Festgabe für H. Tüchle), ed. G. Schwaiger, München-Paderborn-Wien 1975, pp. 503-520.
4. *Petrusamt in der Spannung von Amt und Charisma*, in «Una Sancta» 31 (1976), pp. 299-309.
5. *Der historische Hintergrund der Aussagen des I. Vatikanischen Konzils über den Jurisdiktionsprimat des Papstes*, in «Una Sancta» 33 (1978), pp. 48-55 (tr. inglese in «Wort und Wahrheit. Supplementary Issue Number 4», Wien 1978, pp. 110-117).
6. *Die Bedingungen des bedingungslosen Unfehlbarkeitsanspruchs*, in ThQ 159 (1979), pp. 92-109.
7. *Der Papst. Zeuge Jesu Christi in der Nachfolge Petri*, in *In der Nachfolge Jesu Christi*, ed. K. Lehmann, Freiburg-Basel-Wien 1980, pp. 58-91.
8. *Das Lehramt der Hirten und seine Ausübung*, in ThPQ 128 (1980), pp. 336-348.
9. *Kontinuität und Innovation in der Ekklesiologie des 2. Vatikanums*, in ThQ 160 (1980), pp. 277-294 (tr. italiana in CrSt 2 (1981), pp. 71-95; tr. francese in *Les Églises après Vatican II. Dynamisme et perspective*, ed. G. Alberigo, «Théologie Historique» 61, Paris 1981, pp. 93-116).

Discussione seguita alla relazione

L. SARTORI: Dobbiamo essere particolarmente grati al prof. Pottmeyer per i contenuti sostanziosi della sua relazione. Mi permetto di esprimere anche una mia particolarissima soddisfazione personale, perché all'interno del dialogo ecumenico ho verificato alcuni dei concetti fondamentali della relazione del prof. Pottmeyer. Il problema dell'autorità giuridica del papa, anche a livello epistemologico, è, a mio giudizio, legato al problema teoretico generale della «possibilità», per cui la discussione deve accertare — senza la pretesa di esaurire tutto il discorso — se in casi particolari ci sia nell'ambito di un ruolo una determinata possibilità di interventi. La domanda storica deve invece accertare se in certe circostanze sia legittimo o meno uno specifico uso dell'autorità. Spesso i protestanti hanno l'impressione che per noi cattolici il papa sia onnipresente e onniattivo, come se tutto il giorno, quando preghiamo, pensiamo e agiamo, avessimo in mente solo il papa ed egli avesse in mente tutto il giorno ciascuno di noi. Il prof. Pottmeyer afferma che il Concilio Vaticano I ha intrapreso e offerto una giustificazione teologica della prassi del primato quale era esercitato nel passato anche nel primo millennio. In questo senso, un testo che io vorrei porre in grande evidenza è il decreto *Unitatis Redintegratio* del Concilio Vaticano II. Il n. 14 di questo decreto è estremamente importante; lì c'è la prospettiva di un esercizio possibile del primato, quale risulta dal primo millennio quando i cristiani erano ancora uniti. Si afferma che si viveva nella *communio fraterna* di chiese, riconoscendo però una guida nella sede romana. L'interventismo del papa si pone solo in termini di ipotesi, per cui la vera essenza del

primato, secondo quel n. 14, non sarebbe la *suprema potestas* in atto in ogni caso, ma come intervento da *extrema ratio*. Sono particolarmente contento, poi, del discorso di Pottmeyer, perché in esso si tiene conto anche di quella gerarchia di livelli nel ruolo di papa (precedenti il livello di papa) che nel dialogo ecumenico viene spesso sottolineata. Sono quattro in particolare: anzitutto il papa in quanto vescovo di Roma, e questo è un ruolo di azione permanente; poi in quanto metropolita del Lazio; indi in quanto primate d'Italia, ed infine in quanto patriarca dell'Occidente. Da tutto questo emerge una complessità, dove il provvisorio, l'episodico, o comunque il possibile, fa scattare a seconda delle circostanze ben quattro-cinque livelli; cioè, mentre in quanto vescovo di Roma il papa ha un ruolo di attivazione permanente della sua chiesa, in quanto metropolita del Lazio avrebbe diritto-dovere di intervenire solo in determinate eventualità, e così meno ancora come primate d'Italia, e poi come patriarca dell'Occidente. C'è quindi una permanenza nel ruolo papale, ma non nel senso di un permanente interventismo nella chiesa. Dispiace che queste idee non siano molto diffuse; e credo che lo studio analitico del Vaticano I, che certamente avrà costato diversi anni di lavoro al prof. Pottmeyer, dovrebbe essere conosciuto e fatto conoscere di più in sede teologica, non solo in Italia, perché solo attraverso la linea da esso tracciata si può veramente comprendere e salvare il dogma senza comprometterlo, ma riconoscendone la storicità.

G. BOF: Devo dire al prof. Pottmeyer tutto il mio entusiasmo per la sua relazione. Desidero anche fare alcune osservazioni. Mi sembra che nella relazione, che abbiamo ascoltato, sia stata data implicitamente una risposta ad un'esigenza che è emersa già ieri: quella di una metodologia ermeneutica nei confronti dei testi, la quale non faccia dei testi un assoluto, una dimensione astratta, ma che ci richiami alla loro necessaria storicizzazione. Mi pare che in questa direzione debbano trovare risposta tutte le esigenze che ieri non abbiamo potuto affrontare. Penso poi che si possa dare una risposta all'esigenza del prof. Peri di non parlare ripetendo sempre le vecchie terminologie, le stesse categorie, con la pretesa di trovare in esse risposte e giustificazioni ai

nostri problemi. Una storicizzazione dei testi, un'integrazione della storia nell'ermeneutica — sottolineando il rapporto tra l'avvenimento storico e il testo che nell'evento nasce — è una legittimazione. Dire legittimazione significa integrare una categoria che ha una portata ben precisa e ben problematica. Mi pare che questo debba essere tenuto presente soprattutto all'interno di un discorso teologico, nel quale — come affermava il prof. Sartori — il dare all'evento una portata pneumatologica esige una specificazione di questa funzione legittimante. Il prof. Pottmeyer ha detto che il concilio Vaticano II ha una funzione di legittimazione più lunga della durata storica; vorrei sottolineare questo problema — già presente nella relazione del prof. Peri — e vedere ulteriormente come la storia rappresenti un'attuazione di possibilità attraverso il testo. Lei, prof. Pottmeyer, ha affermato, riferendosi ai protestanti, che essi non riconoscono la centralità del dogma del Vaticano I concernente l'infallibilità, tuttavia questo riconoscimento ha una certa difficoltà sul piano logico. Ora che cosa significa che il dogma dell'infallibilità, dal punto di vista logico, ha una centralità irrinunciabile? Come è possibile sottrarre qualcosa al dogma dell'infallibilità senza corromperlo nella sua funzione normativa e fondativa di qualsiasi altro dogma? Mi sembra che, in base alla sua relazione, il discorso di legittimazione non possa essere risolto su un'unica linea teologica; forse sarebbe necessaria una pluralità di linee non riducibili.

R. FABRIS: Nell'ermeneutica del Vaticano I sono state considerate la preparazione, l'attuazione e la recezione; personalmente vorrei soffermarmi su quest'ultima, di cui si è detto qualche cosa. Vorrei chiedere se l'uso che ne è stato fatto, attraverso il ricorso all'infallibilità, era necessario per salvare l'unità della chiesa.

C. ALZATI: Il prof. Peri aveva stigmatizzato la condizione di quanti, di fronte alle difficoltà del dialogo ecumenico, oggi propongono di ritornare al primo millennio, di ritornare ad una situazione storica passata. A mio parere, tutto questo è irrealistico ed antistorico. Vorrei comunque aggiungere che costituzionalmente la chiesa è legata al passato, che il passato è elemento di base da cui essa trae ispirazione per la sua

proiezione verso il futuro, ed è nell'attingere al passato che la chiesa trova elementi su cui costruire la visione più compiuta ed organica del proprio futuro. Da questo punto di vista credo che la relazione di oggi abbia posto in evidenza chiaramente il fatto che nella chiesa vi è una molteplicità di tradizioni, quali, per esempio, quella orientale e occidentale, e credo che i teologi debbano necessariamente tenerne conto.

M. QUALIZZA: Vorrei riferirmi al dibattito che è seguito ieri alla relazione del prof. Ghiberti, e sottolineare che il partire da una realtà vissuta significa che abbiamo un testo da capire e da vivere nell'ambito di un'esperienza di chiesa. Galileo diceva che bisogna osservare la realtà perché essa è pre-data e non si inventa. A me sembra invece che noi ci inventiamo molte realtà; e inventare la realtà significa non apprezzare la pluralità delle tradizioni di Giovanni, Pietro, Paolo, Giacomo: queste sono tradizioni, che debbono essere considerate, e non possono assolutamente essere ignorate. Non abbiamo poi solo queste tradizioni, ma anche una lacerazione nel vivere questa tradizione; come possiamo concretizzarle? Il prof. Cacciari alcuni anni fa ha detto che il filosofo è uno che è in ascolto dell'essere e che non inventa la realtà; ecco, partendo da questa affermazione, concluderei dicendo che anche noi teologi possiamo contribuire, in qualche modo, al processo e al progresso dell'ecumenismo, se ci mettiamo in ascolto di questa realtà che stiamo vivendo. Se viviamo aderenti alla Bibbia, allora anche i dogmi potranno divenire sufficientemente significativi di qualche cosa.

L. SARTORI: Ricollegandomi alla prima osservazione, vorrei dire che, se è vero che dobbiamo andare al di là dei testi e cercare l'evento, però è altrettanto vero che di fronte ai fratelli protestanti e al mondo noi stessi costituiamo una realtà anche con i testi che abbiamo; per loro è una realtà anche il testo con cui ci interpretiamo e non solo il nostro vissuto. Il dialogo ecumenico deve investire tutti e due i fronti. Messi a contatto con la nostra realtà vissuta, essi scoprono che siamo diversi dai testi che ci interpretano; in secondo luogo, però, sorge anche un altro dramma, quando

risulta ad evidenza che i nostri testi vengono vissuti in modo molto limitato e non producono quello che dovrebbero produrre. Noi, partendo dai nostri testi, dobbiamo passare a produrre la realtà; senza però dimenticarci che siamo giudicati in modi diversi sia dai protestanti che dagli ortodossi proprio a motivo dei nostri testi.

G. GIBERTI: Nel corso della discussione è riaffiorato a più riprese il principio della prassi o della storia come criterio ermeneutico; ieri se ne è parlato riguardo ai testi biblici ed oggi il discorso si è allargato alla rivelazione. Mi sembra che l'interlocutore ecumenico, in modo particolare quello protestante, non sia del tutto negativo sulla possibilità di una almeno parziale accettazione di questo criterio. Bisogna però tenere presente anche la maniera di interpretarlo; ieri ricordavo la distinzione, nella quale sembrava che ci fosse la disponibilità di accettare il dato di fatto come prassi regolativa e non invece come prassi costitutiva della chiesa. Vorrei chiedere al prof. Pottmeyer se vede la possibilità di scendere dal livello costitutivo a quello regolativo, oppure se ritiene, anche per l'ultima interpretazione, irrinunciabile il fatto della costitutività per lo statuto della chiesa secondo il modello rivelato.

R. TURA: Penso che «il papa infallibile» è un archetipo, ormai, nella spiritualità cattolica ed esiste tutta una carica di psicologia gonfiata attorno a questo archetipo; ma come si fa a sgonfiarla? Credo che l'ultimo cenno fatto dal prof. Pottmeyer sia molto interessante e che vada ulteriormente sviluppato. È indispensabile cambiare le premesse e, creare una spiritualità cattolica che ridimensioni questo elemento; perché, a mio parere, è utile descrivere la chiesa cattolica come una costellazione di chiese sorelle.

L. SARTORI: Sono molto contento che questa relazione abbia suscitato un dibattito così vivo; la parola è ora al prof. Pottmeyer.

H.J. POTTMEYER: Tutti gli interventi sono stati molto interessanti e rispondo iniziando dalle prime questioni. Per quanto concerne la distinzione fra la definizione dogmatica e

il soggetto definito, devo dire che questa distinzione si intende da se stessa, ma mi pare anche metodicamente necessaria, in quanto concerne la distinzione tra il fondamento biblico e la concrezione di questo fondamento nelle diverse tappe della chiesa. Poiché sappiamo che sia la definizione dogmatica che la struttura della chiesa sono sempre concrezioni umane, la difficoltà consiste nell'individuare che cos'è il nucleo. A mio parere, c'è un fondamento biblico dell'ufficio petrino, che ha la sua dinamica nella storia della cristianità. Dio, nella sua economia della salvezza, ha voluto la partecipazione dell'uomo cominciando con Maria e l'Incarnazione; ha voluto servirsi dell'uomo, e di questa mediazione umana fa parte anche il servizio di Pietro. Questo principio fondamentale è il momento dinamico, che si sviluppa in diverse forme secondo le esigenze e il vigore che la parola di Dio ha dentro la storia. Pur avendo questa legge fondamentale della salvezza una forma speciale nell'evoluzione del papato, già nella Bibbia è tuttavia contenuta la problematica di questo servizio umano. Forse la formulazione del Vaticano I ha dimenticato il carattere umano del papato, poiché la realizzazione dell'ufficio petrino avviene dentro la storia umana. Penso poi che il servizio petrino possa avere un significato per le altre comunità della cristianità; anche se Roma fino ad oggi non ha ancora scoperto sufficientemente il suo significato futuro per l'umanità, e la cristianità in particolare. Credo fermamente che il servizio petrino avrà un futuro più grande che non quello della forma attuale; promuovere l'unità cristiana, promuovere il Vangelo nel mondo ha certamente un significato per tutta la cristianità. Per quanto concerne la valutazione dei testi, io mi sono limitato a presentare un modo di studiare i testi. Io sono convinto della verità di questo dogma e penso che, nonostante le molte difficoltà, si può ottenere questa verità; non condivido quindi la posizione di H. Küng, che rifiuta questo dogma. Non penso però che in questo campo di studio storico si possa decidere la questione della verità, perché credo che quest'ultima si decida nella struttura della verità cristiana, cioè dell'economia di salvezza. Finalmente, la ricezione del Vaticano I e l'uso che i papi hanno fatto di questo dogma senza un concilio è stata rara; due sole sono state le volte nelle quali il papa ha proclamato un dogma

senza concilio. E il dogma del 1854 proclamato prima del Vaticano I mostra che il dogma dell'infallibilità non era necessario. Bisogna comunque dire che in entrambi i casi il papa non ha agito da solo, ma si è informato, anche se forse con una procedura non molto soddisfacente. È chiaro che il ruolo della chiesa in questi casi non è stato molto chiaro; però è evidente che il papa non ha agito da solo. In proposito penso che il concilio Vaticano II abbia indicato un'altra via. Sarebbe auspicabile che la chiesa cattolica facesse un'interpretazione autentica del dogma dell'infallibilità e indicasse come vuole praticarlo; se dicesse che questo dogma viene interpretato nel senso che il papa non agisce mai senza la chiesa, allora penso che il dogma in questione sarebbe relativizzato agli occhi dei protestanti e di tutti gli altri cristiani. Penso infine che la partecipazione dell'uomo alla economia di salvezza — così come la questione di Maria — costituisca una grossa difficoltà per i protestanti.

IV
ORIENTAMENTI METODOLOGICI NUOVI
SUL PAPATO
RILEVABILI NEI DIALOGHI ECUMENICI UFFICIALI

DONATO VALENTINI

Parlando nel 1970 del papato, K. Rahner si chiedeva: «Non ci sono ancora, su questo punto, malintesi per quanto concerne il contenuto della dottrina e la sua traduzione nella pratica, e non potrebbero essi venir dissipati dall'ecumenista cattolico non solo per i non-cattolici, ma anche per sé e per i propri fratelli di fede?».¹

Con queste parole può collegarsi il presente tentativo, a livello di teologia sistematica, di formulare alcune considerazioni sul ministero del papa.

La nostra riflessione si articola in tre momenti: imposterà il problema ecumenico del papato oggi (I); produrrà l'analisi dei documenti ecumenici ufficiali sul ministero del «successore» di Pietro (II) ed enucleerà gli sviluppi teoretici di alcune implicanze relative al primato universale del papa, presenti in tali documenti (III).²

¹ K. RAHNER, *Conclusions. L'avenir de la théologie* in: *Bilan de la théologie du XX^e siècle*, sous la direction de R. Vander Gucht et H. Vorgrimler, t. II: *La théologie chrétienne* (suite): *Les disciplines théologiques particulières. Portraits de théologiens. L'avenir de la théologie*. Casterman, [Tournai - Paris 1970] p. 928.

² Della vasta bibliografia sul papato a livello ecumenico, ricordiamo H. STIRNIMANN - L. VISCHER [e altri], *Papato e servizio petrino* = Teologia 12. Trad. It., Ed. Paoline [Alba 1976]; *A Pope for All Christians? An Inquiry into the Role of Peter in the Modern Church*. Edit. by P.J. McCord. Paulist Press, New York 1976; *Das Petrusamt in der gegenwärtigen theologischen Diskussion*, hergg. H.J. Mund. F. Schöningh, Paderborn 1976; J.J. von Allmen, *La primauté de l'Eglise de Pierre et de Paul. Remarques d'un protestant* = Cahiers Oecuméniques 10. Éditions Universitaires, Du Cerf, Fribourg-Paris 1977; *Petrus und Papst: Evangelium, Einheit der Kirche, Papstdienst*, [I:] *Beiträge und Notizen*, Band II: *Neue Beiträge* hergg. von A. Brandenburg und H.J. Urban. Aschendorff [Münster Westfalen] 1977-1978; R.

I. La domanda di un papato nuovo

«Non si lavora più contro il papato, ma per un papato diverso, nuovo».³ L'affermazione esprime bene una situazione piuttosto diffusa a livello ecumenico. Tale situazione rinvia ad una società che, secondo gran parte dei suoi membri, non vuole fondarsi sulla contrapposizione ma sul dialogo. È conseguenza anche dell'esigenza culturale attuale di dare spazio al pluralismo. Ci sembra esito positivo del lavoro già compiuto dal movimento ecumenico sotto l'azione vittoriosa dello Spirito Santo. Ma che cos'è un «papato nuovo»? In che misura esso può e deve essere «nuovo»? Quali sono le «vie» nuove che nella riflessione teologica, senza la prospettiva di finire in un vicolo cieco, meritano di essere portate avanti? Sono questi gli interrogativi ai quali si vorrebbe rispondere in uno sforzo che cerca di comporre la normatività della parola di Dio e le istanze della Tradizione dogmatica con «fermenti» di apertura della storia umana e di quella della Chiesa cattolica o di altre chiese e comunità ecclesiali.

MINNERATH, *Le Pape évêque universel ou premier des évêques?* = *Le Point théologique* 30. Éd. Beauchesne, Paris 1978; *Il servizio di Pietro. Appunti per una riflessione interconfessionale*, Coordinamento di M. Galizzi. LDC, Leumann (Torino) [1978]; *Dienst an der Einheit. Zum Wesen und Auftrag des Petrusamts*, hergg. J. Ratzinger. Ed. Patmos, Düsseldorf 1978; *Papsttum als ökumenische Frage*, hergg. von der Arbeitsgemeinschaft Ökumenischer Universitätsinstitute. Kaiser-Grünewald, München - Mainz 1979; H. FUHRMANN, *Von Petrus zu Johannes Paul II. Das Papsttum, Gestalt und Gestalten* = Becksche Schwarze Reihe 223, Beck, München 1980; J.M. MILLER, *The Divine Right of the Papacy in Recent Ecumenical Theology* = *Analecta Gregoriana* 218. Un. Gregoriana, Roma 1980; K.J. KUSCHEL, *Stellvertreter Christi? Der Papst in der Zeitgenössischen Literatur*. Benziger Verlag, Zürich - Köln und Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh [1980]; P. GRANFIELD, *The Papacy in transition*. Gill and MacMillan, Dublin [1981] (Bibl., 204-216); M. HARDT, *Papsttum und Oekumene. Ansätze eines Neuverständnisses für einen Papstprimat in der protestantischen Theologie des 20. Jahrhunderts* = *Beiträge 2: Ökumenischen Theologie* 20. Schöningh, Paderbon 1981; B. CORSANI - P. RICCA, *Pietro e il papato nel dibattito ecumenico odierno*. Claudiana [Torino 1978]; J.M.R. TILLARD, *L'évêque de Rome*, Éd. du Cerf, Paris 1982; Y. CONGAR, *Diversités et communion. Dossier historique et conclusion théologique* = *Cogitatio Fidei* 112. Éd. Du Cerf, Paris 1982.

³ L. SARTORI, *Il Ministero papale nel dialogo ecumenico attuale*, in: *Il servizio di Pietro. Appunti per una riflessione interconfessionale*, cit., p. 24.

1. IL PROBLEMA

Ci si chiede se in campo ecumenico, in fatto di lettura del papato, per quanto riguarda soprattutto il servizio dell'unità delle chiese, si diano aspetti metodologici nuovi.

Prima di tutto si tratta, dunque, di un discorso *metodologico*: infatti si desidera vedere se, in riferimento specialmente ad una «chiesa riconciliata», ci siano nuovi itinerari di riflessione teologica, nuove modalità di approccio al ministero del vescovo di Roma.⁴

In secondo luogo, la *novità* della quale si parla non attiene sempre presenze del tutto inedite. Capita non raramente che il nuovo, lungi dallo sradicarsi dall'antico, è come veicolato da esso. L'antico non sempre è anche «vecchio»; talora, addirittura, neppure può invecchiare ed è all'origine di ogni novità.⁵ La novità, però sembra avere le sue spie: può intravedersi nel fatto di un'intelligenza della fede più aperta alla creatività dello Spirito Santo, alla dimensione comunitaria della Chiesa, agli autentici interrogativi di un determinato momento della storia. Può risultare dalla sua maggior capacità di realizzare la comunione tra i cristiani e tra gli uomini. Appare come qualcosa che ti «afferra» nella sua luminosità e bellezza. Che ti fa improvvisamente cogliere una situazione prima opaca. Che ti offre uno stile di azione che sgombra la strada da ostacoli prima ritenuti, forse, insuperabili.

In terzo luogo, si tratta di orientamenti nuovi presenti almeno *implicitamente* nei dialoghi ecumenici che trattano (anche) del papato. Il dialogo, come è parte essenziale della enciclica «*Ecclesiam suam*» (6.8.1964) ⁶ e costituisce uno dei

⁴ Vale anche per il ministero del Papa quanto si legge nella Costituzione dogmatica «*Dei verbum*», n. 8, circa il progresso nella intelligenza della rivelazione cristiana.

⁵ Applicazioni di questo discorso in ecclesiologia si possono vedere in K. RAHNER, *Il nuovo volto della Chiesa*, in: *Nuovi saggi*, III = Biblioteca di cultura religiosa, Seconda Serie 70. Ed. Paoline, [Roma 1969] 397-426; H. POTTMEYER, *Continuità e innovazione dell'ecclesiologia del Vaticano II. L'influenza del Vaticano I sull'ecclesiologia del Vaticano II e la ricezione del Vaticano I alla luce del Vaticano II*, in: «Cristianesimo nella storia» 2 (1981); pp. 71-95; Y. CONGAR, *La situazione ecclesiologica al tempo dell'«Ecclesiam suam»*, in «Il Regno-Documenti», 26 (1981) fasc. 5, p. 171.

⁶ Intorno all'enciclica «*Ecclesiam suam*» si veda: *Paulus PP. VI, 1963-1978. Elenchus Bibliographicus* collegit P. ARATÓ, Denuo refudit indicibus instruxit P.

più importanti aspetti metodologici e, in alcuni testi, contentutistici del Concilio Vaticano II, così rappresenta una delle esigenze più significative del post-concilio.⁷ Esso ormai, nella sua autenticità, mostra sempre più di far parte di una Chiesa nuova per uomini nuovi: di una Chiesa che, anche per questa presenza, appare più intelligibile e vivibile: che si può e si deve amare di più.

Dal punto di vista ecumenico, il dialogo è da considerarsi la via sulla quale le chiese possono incontrarsi, comprendersi e riconciliarsi anche in vista dell'unità e promozione dell'umanità; più ancora, in vista della comunione.⁸

2. LE DIFFICOLTÀ

La ricerca di nuovi orientamenti metodologici nei dialoghi ecumenici presenta alcune difficoltà.

La prima nasce dal fatto che il termine «*papato*» è carico di significati. Scrive J.-M. Tillard: «Bisogna distinguere tra l'immagine del papato che l'insieme della grande Tradizione veicola, e quella che dal Vaticano II la Chiesa cattolica riconosce come la sola integralmente conforme all'intenzione del Cristo; tra il modo in cui i teologi concepiscono l'esercizio (...) [del] primato e quello in cui lo intende l'opinione

VIAN = Pubblicazioni dell'Istituto Paolo VI 1. [Edizioni Studium Vita Nova Roma] 1981; INSTITUT SOCIAL LEÓN XIII. *El Dialogo segun la mente de Pablo VI. Comentarios a la «Ecclesiam suam»*, Auctores: J.A. ALDAMA...A. BRIVA...F. DEL VALLE, Traducción de JOSÉ L. GUTIERRES GARCIA. BAC, Madrid 1982² (con bibliografia); «*Ecclesiam suam*». *Première lettre encyclique de Paul VI. Colloque International, Rome 14-26 octobre 1980* = Pubblicazioni dell'Istituto Paolo VI, 2. [Edizioni Studium Vita Nova, Roma] 1982.

⁷ Ci limitiamo a citare, per la sua significatività, un intervento: SECRETARIATUS PRO NON CREDITIBUS, *Instructio «Documentum quod» de dialogo cum non creditibus* (28 agosto 1968), in *Enchiridion Vaticanum* 3. Ed Dehoniane, Bologna [1976¹⁰] pp. 322-353; ID., *Nota «Ampliores rationes» circa studium atheismi et institutionem ad dialogum cum non creditibus habendum* (10 giugno 1970) in: *Enchiridion Vaticanum* 3, cit., pp. 1576-1591.

⁸ Del Segretariato per l'Unione dei cristiani ricordiamo: SECRÉTARIAT POUR L'UNITÉ DES CHRÉTIENS, *Réflexions et suggestions concernant le dialogue oecuménique. Document de Travail à la disposition des autorités ecclésiastiques pour l'application concrète du décret sur l'oecuménisme* (15 agosto 1970) in «La Documentation catholique» 67 (1970) pp. 76-882; ID., *La collaboration oecuménique au plan régional, au plan national et au plan local* (22 febbraio 1975), in: *Enchiridion Vaticanum* 5. Ed. Dehoniane, Bologna [1979¹⁰] pp. 668-735.

pubblica; tra la funzione stessa e la maniera in cui la compie il tal papa tenendo conto delle circostanze; fra il papa che esercita il suo ministero per la comunità cattolica quale esiste dopo lo scisma d'Oriente e poi d'Occidente, e il vescovo di Roma che esercita il suo "primato" in seno alla comunione restaurata delle chiese che il movimento ecumenico spera e prepara». ⁹ Occorre, pertanto, precisare. Nel nostro studio si prendono in considerazione gli approcci metodologici nuovi relativi soprattutto al servizio di unità e comunione tra le chiese, svolto dal vescovo di Roma.

La seconda difficoltà si può individuare nella *diversa concezione dell'unità* delle chiese, operante a livello ecumenico. Infatti, a parte la posizione di coloro che non sembrano molto persuasi della «doverosità» di lavorare per l'unità delle chiese, ¹⁰ è necessario prendere atto della pluralità di interpretazioni di essa. La storia della comprensione dell'unità delle chiese nell'unica Chiesa di Cristo, sulla base dei contenuti (cristologici, trinitari e ecclesiologici...), da Amsterdam (1948) a Nuova Delhi (1961) a Nairobi (1975) a tutt'oggi non ha ancora scritto tutti i suoi capitoli. ¹¹ È manifesto che l'unità delle chiese, pur dipendendo in definitiva dallo Spirito Santo, è «affidata» ai credenti nel Cristo. Essa è concetto dinamico e perciò realtà che deve emergere dalla storia degli uomini; prima ancora, che si elabora nella storia degli spiriti là ove errore e verità, bene e male entrano in conflitto e possono ritardare la piena espressione ecclesiale della comunione trinitaria. ¹² Ciò ha le sue conseguenze: fino a quando non si

⁹ J.M.R. TILLARD, *L'évêque de Rome*, cit., p. 15.

¹⁰ Ci riferiamo qui (nonostante la loro distinta «collocazione») sia a certi radicalismi (cf. J.M.R. TILLARD, *Un ecumenismo per il terzo millennio: pragmatico o dossologico? Accordo tra anglicani e cattolici: l'ecumenismo obbliga al sì o al no*, in: «Il Regno-Attualità» 26 [1981], fasc. 8, pp. 159-160), sia a certi rinvii all'escatologia (cf. Y. CONGAR, *Diversités et communion*, cit., pp. 237-238).

¹¹ Si veda Y. CONGAR, *Diversités et communion*, cit., 9-15 (testo e bibliografia); *Le esigenze dell'unità. Saggi dopo Uppsala pubblicati dalla Commissione «Fede e Costituzione» del Consiglio Ecumenico delle Chiese*, Ed. Italiana a cura di E. Lanne, A.V.E., Roma [1971]; COMMISSIONE MISTA CATTOLICI LUTERANI, *Vie verso la comunione* [quali elementi debbono considerarsi essenziali per una Chiesa unita?] in: «Il Regno-Documenti» 26 (1981), fasc. 7, pp. 225-235.

¹² Circa la nuova visione della chiesa nel Vaticano II è stato scritto: «L'ecclesiologia finalmente si trova in più immediata connessione col mistero primario del cristianesimo, col mistero della Trinità. Questo nuovo «centramento» dell'ecclesio-

convergerà verso una determinata concezione dell'unità delle chiese, non si potrà neppure proporre un discorso veramente concludente circa strutture che, componendosi (secondo la Parola di Dio) con gli altri elementi costitutivi, finalmente realizzino compiutamente la vera Chiesa.

Si dà un'altra difficoltà. Si ha l'impressione che, anche quando ci si sforza di «convergere» su una certa concezione dell'unità delle chiese, circa il *ministero ecumenico del papa* non ci sia uguaglianza di vedute. A proposito di ciò, è noto il ricco spettro di posizioni: da coloro che negano che il papa possa avere uno spazio nella «*Una Sancta*», a coloro che sarebbero disposti a «concederglielo» qualora si rinnovasse evangelicamente nella sua comprensione e si ristrutturasse nella sua prassi; da chi non ha fiducia in tale rinnovamento e ristrutturazione, a chi li ritiene già in atto.¹³

Certo, non è né facile né serio, dal punto di vista teoretico, eludere l'interrogativo circa un papato quale massimo ostacolo sul cammino verso l'unità delle chiese.¹⁴

Tuttavia, per quanto riguarda l'aspetto dottrinale, merita chiedersi se da parte di una certa teologia («ultramontanista») non ci si affidi un po' troppo sbrigativamente a talune errate o almeno forzose interpretazioni del Vaticano I e non ci si privi della conoscenza della reale «*intentio*» di quel Concilio;¹⁵ e se si presti veramente attenzione alla «ricomprensione» di tale «*intentio*» da parte del Vaticano II.¹⁶

È lecito pure chiedersi se taluni atteggiamenti non si attestino unilateralmente sulla storia del passato, anzi su alcuni momenti della storia passata del papato — forse anche

logia è più decisivo di ogni altra innovazione; anzi è la vera fonte di tutto l'aggiornamento, della giusta apertura verso il mondo e l'umanità intera» (G. VODOPIVEC, *Chiesa*, in: *Dizionario del Concilio Ecumenico Vaticano Secondo* in collaborazione. Direttore S. GAROFALO, Redattore capo T. FEDERICI, UNEDI, Roma 1969, col. 718).

¹³ Ciò risulterà dall'analisi dei dialoghi.

¹⁴ Cf. *La réception par S.S. Paus VI du Secrétariat pour l'Union des chrétiens* in: «La Documentation catholique» 64 (1967) p. 870.

¹⁵ Cf. J.M.R. TILLARD, *L'évêque de Rome*, cit., pp. 32-53 (ci sembrano ottime pagine); Y. CONGAR, *Ministeri e comunione ecclesiale* = Fede e annuncio 3. Ed. Dehoniane, Bologna 1973, 143-160.

¹⁶ Cf. J.M.R. TILLARD, *L'évêque de Rome*, cit., pp. 53-70; COMMISSIONE MISTA DELL'ALLEANZA MONDIALE LUTERANA E DEL SEGRETARIATO ROMANO PER L'UNIONE DEI CRISTIANI: «Rapporto di Malta», n. 66 in: «Il Regno-Documenti», 17 (1972), fasc. 7, pp. 218-219.

secondo quadri culturali anacronistici — e non «chiudano» alla obbiettiva considerazione di tutta la storia del papato: in particolare, non diano spazio all'oggi del papato e al suo sforzo nel coinvolgere e nel corresponsabilizzare tutti circa la missione della Chiesa e la dignità della persona umana.¹⁷

Ci si può, infine, interrogare se non sia ogni Chiesa a dovere rivisitare la propria storia alla luce del Vangelo. La conversione non ha una dimora fissa.¹⁸ Essa non conosce solo una strada. Riguarda ogni coscienza individuale come ogni impianto di Chiesa. La vera speranza interpella tutte le chiese: è condizionata da tutte le chiese, costruisce l'«*Una Sancta*» solo attraverso l'interiore cammino verso Cristo, di tutte le chiese. La chiesa dell'*eschaton* ha una patria comune.

Si può così cogliere più facilmente l'ultima difficoltà: quella che si radica nelle *esigenze della missione* della Chiesa nell'oggi dell'uomo. Tali esigenze, più volte rilevate dallo stesso magistero ecclesiastico,¹⁹ sembrano imporre fra l'altro un ripensamento della trilogia Parola, Spirito Santo e storia. Un servizio nuovo del papato a livello ecumenico ne dipende grandemente. Qui non è facile fare proposte. La teologia, cioè l'intelligenza della fede come «attualizzazione» del dono della autocomunicazione di Dio in Cristo, non permette

¹⁷ Pur con i limiti che ogni cosa umana comporta, i viaggi di Giovanni Paolo II sono espressione di uno sforzo di inculturazione del Vangelo che — soprattutto se riletti alla luce del maggio 1980 (attentato in Piazza S. Pietro) — non può non suscitare rispetto, ammirazione e amore.

¹⁸ Scrive K. Barth: «Conversioni da noi alla chiesa cattolico-romana o, viceversa, da questa alle nostre chiese non hanno in sé alcun senso (si pecca all'interno e all'esterno delle mura!). Possono avere un significato unicamente quando costituiscono una cosciente conversione non ad un'altra chiesa, bensì a Gesù Cristo, il Signore della Chiesa una santa cattolica e apostolica. Guardando le cose alla loro radice, da una parte come dall'altra non può trattarsi altro che di questo: ciascuno al suo posto, nella sua chiesa, ascolti la vocazione alla fede nell'unico Signore e al servizio che gli deve essere reso» (K. BARTH, *Domande a Roma (Ad limina Apostolorum)*. Borla, Torino 1967, p. 28).

¹⁹ Si ricordano in particolare: *L'activité missionnaire de l'Église*. Décret «*Ad Gentes*». Texte latin et traduction française par L.M. DEWAILLY, Commentaires par Mgr. G.M. GROTTI... J. RATZINGER... X. SEUMOIS sous la direction de J. SCHÜTTE. Postface de A.M. HENRY. Éd. du Cerf, Paris 1967. *L'annuncio del Vangelo oggi. Commento all'Esortazione apostolica di Paolo VI «Evangelii Nuntiandi»*. Università Urbaniana, Roma 1977; *Puebla, Comunione e Partecipazione* a cura di P.S. VANZAN Trad. di A. MARRANZINI. [Introduzione di PS. VANZAN]. A.V.E., Roma 1979; CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *L'impegno missionario della chiesa Italiana* (21 aprile 1982). EMI, Bologna 1982.

operazioni logiche che esauriscano il mistero della Chiesa. Non ci sono «ricette» sicure per storicizzare la Chiesa neppure in questo momento della storia della salvezza. Non ci sono neppure per quanto concerne il papato. Perciò anche il credente che si sforza di pensare l'ecumenismo e il papato secondo la teologia cattolica e che desidera realizzare ciò secondo le esigenze di una piena «cattolicità», è in fondo un «cercatore» di vie e spazi attraverso i quali la luce di Cristo possa maggiormente operare nel cuore dell'uomo odierno.²⁰

3. LA SOLUZIONE

Riteniamo che nei testi ecumenici (dottrinali) ufficiali *si diano* orientamenti metodologici nuovi relativi al servizio dell'unità delle chiese da parte del papato. E le precedenti difficoltà? Esse certamente concorrono a far comprendere non solo l'orizzonte problematico in cui ci collochiamo, ma anche la consistenza delle acquisizioni ottenute: queste non sono da maggiore.

²⁰ Sulla teologia, dal punto di vista epistemologico e metodologico, si possono consultare PAULUS VI, *Cum iam appropinquet Congressus Internationalis de Theologia Concilii Vaticani II* (Lettera al Card. J. Pizzardo, 21 sett. 1966), in: *Acta Congressus Internationalis de Theologia Concilii Vaticani II, Romae diebus 26 septembris-1 octobris 1966 celebrati...* editionem paravit A. SCHÖNMETZER, Typis Poliglottis Vaticanis 1968, pp. XIII-XXII; Y. CONGAR, *Situation et tâches présentes de la Théologie* = *Cogitatio fidei* 27. Du Cerf, Paris 1967; M. SECKLER, *Die Theologie als Kirchliche Wissenschaft nach Pius XII und Paulus VI*, in «Theologische Quartalschrift» 149 (1969), pp. 205-234; M.D. CHENU, *La libertà di ricerca in teologia*, in: *La collegialità episcopale per il futuro della Chiesa...* a cura di V. FAGIOLO e G. CONCETTI. Ed. Vallecchi, Firenze 1969, pp. 219-227; *L'avvenire della Chiesa. Bruxelles 1970. Il libro del Congresso*, Trad. it., Queriniana, Brescia 1970, 59-95 (articoli di M.D. Chenu, W. Kasper, J.P. Jossua e E. Schillebeeckx); H. HOLSTEIN, *Hierarchia et Peuple de Dieu d'après «Lumen Gentium»* = *Théologie Historique* 12. Beauchesne, Paris 1970, pp. 51-60; C. GEFFRÉ, *Un nouvel âge de la théologie* = *Cogitatio fidei* 68. Du Cerf, Paris 1972; W. PANNENBERG, *Wissenschaftstheorie und Theologie*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M. 1973; E. SCHILLEBEECKX, *Intelligenza della fede. Interpretazione e critica* = *Teologia oggi* 4, Trad. it., Ed. Paoline [Alba 1975]; B.J.F. LONERGAN, *Il metodo in teologia* = *Biblioteca di cultura religiosa* 24, Trad. it., Queriniana, Brescia 1975; COMMISSIO THEOLOGICA INTERNATIONALIS, *Theses «Rationes magisterii cum theologia» de Magisterii ecclesiastici et theologiae ad invicem relatione* (6 giugno 1976), in «Gregorianum» 57 (1976), pp. 549-556; C. VAGAGGINI *Teologia*, in: *Nuovo Dizionario di teologia* a cura di G. BARBAGLIO e S. DIANICH. Ed. Paoline [Alba 1977], pp. 1597-1711; J. ALFARO, *La teologia di fronte al Magistero*, in: *Problemi e prospettive di teologia fondamentale* a cura di R. LATOURELLE e G.O. COLLINS. Queriniana, Brescia 1980, pp. 413-432; G. BOF - A. STASI, *La teologia come scienza della fede. Saggio sullo statuto epistemologico della teologia* = *Nuovi Saggi teologici* 20. Ed. Dehoniane, Bologna 1982.

Un altro limite del nostro lavoro si deve scorgere nel fatto di rilevare il discorso sui dialoghi ecumenici (dottrinali) ufficiali.²¹ Ciò, infatti, per un verso costituisce un motivo qualificante le nostre conclusioni — dato che i dialoghi ufficiali sono espressioni autorizzate delle chiese stesse —; per l'altro, dal momento che i dialoghi ecumenici ufficiali non rappresentano tutte le puntualizzazioni teoretiche del dialogo ecumenico e tutte le «implicanze» presenti nel vissuto delle chiese, circoscrive il peso delle stesse «conclusioni». Così, testi sul papato frutto di dialoghi ufficiali dottrinali, non esistono ancora a livello dei rapporti bilaterali fra la Chiesa cattolica (romana) e le chiese orientali.²² Anche se il problema «papato», almeno implicitamente, è costantemente presente nelle ipotesi di lavoro.

Limitare la portata delle «acquisizioni ottenute», però, non significa togliere loro ogni credito e valore. Dire che il discorso mostra aspetti di provvisorietà e un margine d'incisività non significa che esso non sia pertinente o che non abbia importanza alcuna.

Un metodo nuovo può far approdare a traguardi nuovi.

II. I dialoghi ecumenici ufficiali sul papato

Il soggetto «papato» è entrato nell'agenda dei dialoghi delle chiese, in questo «momento privilegiato dello Spirito»,²³

²¹ Circa i dialoghi ecumenici si può leggere Y. CONGAR, *Diversités et communion*, cit., pp. 202-213 (in quest'opera, alla pag. 202, nota 2: Bibliografia intorno alla criteriologia relativa agli *Accordi teologici*; alla pag. 207: Terminologia per qualificare «gli esiti raggiunti nei dialoghi»); *Confessions in Dialogue. A Survey of Bilateral Conversations among World Confessional Families, 1959-1974*, by N. Ehrenström and G. Gassmann. Third, revised and enlarged edition by N. Ehrenström. World Council of Churches, Geneva 1975; *A Workbook of Bibliographies for the Study of Interchurch Dialogues*, a cura di J.F. PUGLISI. Published by Centro Pro Unione, Via S. Maria dell'Anima, 30 — 00186 Roma (1978); per il periodo successivo a quest'ultima opera si può consultare il bollettino «*Centro Pro Unione*» che ogni anno pubblica «*A continuing Bibliography for the Study of Interchurch Dialogues*».

²² Il 6 luglio 1982 è stato ultimato il primo documento dell'unica Commissione Teologica mista della chiesa cattolica e chiesa ortodossa (Cf. COMMISSIONE MISTA CATTOLICO-ORTODOSSA, *Il mistero della Chiesa e l'Eucaristia*, in: «Il Regno-Documenti» 27 [1982], fasc. 17, pp. 542-545).

²³ Cf. PAOLO VI, *L'esortazione apostolica «Evangelii Nuntiandi» sull'Evangelizzazione nel mondo contemporaneo* (8 dicembre 1975), n. 75.

solo da circa una quindicina di anni. Considerato come «il punto più scottante» del confronto a livello ecumenico,²⁴ esso ha rispettato la legge della gradualità e non ha disatteso quella della prudenza. Non poteva però essere tenuto sempre tra parentesi. Il servizio al Vangelo e quello verso la missione hanno rilevato sempre più talune urgenze. La storia delle chiese e la stessa storia umana hanno «forzato» la smobilitazione di inutili reticenze.

I dialoghi dottrinali ufficiali hanno messo a punto taluni documenti: in essi si conduce la nostra analisi.

1. COMMISSIONE MISTA DELLA ALLEANZA MONDIALE LUTERANA E DEL SEGRETARIATO ROMANO PER L'UNIONE DEI CRISTIANI: «RAPPORTO DI MALTA» (1971)

a) *Testo e contenuti*

Del «*Rapporto di Malta*»²⁵ a noi qui interessano in modo particolare i paragrafi 66 e 67. Dato che essi hanno di fatto come pilotato l'attenzione futura di alcune chiese e siccome contengono importanti notazioni «metodologiche» sul papato, ci sembra bene riferirli quasi per intero.

«Da parte cattolica — recita il documento — è stata richiamata l'attenzione sugli inizi di questa dottrina [sul primato del Papa] nella testimonianza della Bibbia circa la speciale posizione di Pietro e sul modo differenziato di intendere tale primato nel I e II millennio. Il concilio ecumenico Vaticano II, con la sua dottrina sulla collegialità dell'episcopato, ha posto il primato in un nuovo orizzonte interpretativo, impedendo in tal modo una comprensione isolata ed unilaterale, ampiamente diffusa. Il primato della giurisdizione deve essere inteso come servizio a beneficio della comunità e come legame della unità della Chiesa. Questo servizio per l'unità è anzitutto un servizio reso all'unità nella fede. Il ministero del papa include anche il

²⁴ Cf. G. GASSMANN, *Introduzione: L'ufficio papale, una prospettiva ecumenica?*, in: H. STIRNIMANN-L. VISCHER [e Altri], *Papato e servizio petrino* = Teologia 12, Ed. Paoline [Alba 1976], p. 7.

²⁵ *Bericht der evangelisch-lutherisch/römisch-katholischen Studienkommission «Das Evangelium und die Kirche»* in «Lutherische Rundschau» 22(1972), pp. 344-360.

compito di curarsi delle legittime differenze della chiesa locale.

La configurazione concreta di questo ministero può essere molto variabile in relazione alle condizioni storiche contingenti. Da parte luterana si è riconosciuto che nessuna chiesa locale può isolarsi essendo manifestazione della Chiesa universale. In questo senso viene vista l'importanza di un servizio per la comunità delle chiese e, nello stesso tempo, si fa richiamo al problema che sorge per i luterani in seguito alla mancanza di tale efficace servizio per l'unità. Per questa ragione il ministero del papa, inteso come segno visibile dell'unità delle chiese non è stato escluso, qualora esso venga subordinato — tramite una reinterpretazione teologica e una ristrutturazione pratica — al primato dell'evangelo (n. 66).

Tra i cattolici e i luterani è tuttavia rimasto controverso il problema se il primato del papa sia necessario per la Chiesa, oppure se esso rappresenti solo una funzione possibile in linea di principio» (n. 67).²⁶

Stando a questo documento, dunque, il problema del primato del papa s'impone alla Chiesa luterana sotto l'istanza di un segno visibile dell'unità delle chiese e l'autorità primaziale del «vicario di Pietro» deve salvaguardare anche legittime differenze di esse. Ai fini di questo duplice servizio, si esige un'opera di rinnovamento del papato su base evangelica. Ciò non contraddice neppure la storia del papato: c'è già stato «un modo differenziato di intendere il papato» nel I e nel II millennio e il concilio Vaticano II ha posto il primato papale in «un nuovo orizzonte interpretativo». Tutto questo comporta che, almeno entro certi limiti, sia possibile una nuova visione del ministero papale e, perciò, un rinnovamento del suo esercizio. Più ancora: tale rinnovamento risulta auspicabile e «condizionante» la presenza del ministero universale del papa nell'unica «chiesa riconciliata».

b) *Cenni di valutazione*

Per quanto breve voglia essere il giudizio circa i contenuti di questo «*Rapporto di Malta*», esso non può non prendere

²⁶ *Ibid.*, p. 358. Per la trad. it.: «Il Regno-Documenti» 17 (1972), fasc. 7, pp. 218-219.

atto di aspetti «problematici» presenti nel documento (ci si può chiedere, ad esempio, se un papato «rinnovato» sia solo una struttura possibile nella «*Una Sancta*» o anche una struttura necessaria) e aspetti positivi (si possono rilevare la sottolineatura della storia come «luogo teologico» di ermeneutica del papato, la dimensione di servizio del papato e la sua rilettura con riferimento al Vangelo).

2. DIALOGO UFFICIALE LUTERANO-CATTOLICO ROMANO NEGLI U.S.A.: «MINISTERO E CHIESA UNIVERSALE. ATTEGGIAMENTI DIVERGENTI DI FRONTE AL PRIMATO DEL PAPA» (1974)

a) *Testo e contenuti*

Il presente documento è frutto del dialogo ufficiale promosso dal Comitato Nazionale della Federazione Mondiale luterana, per i luterani, e dalla Commissione Episcopale per l'ecumenismo e gli affari interreligiosi, per i cattolici. Si articola in quattro parti: la *Dichiarazione comune*, la riflessione dei partecipanti luterani, quella dei partecipanti cattolici e lo sviluppo del papato (nel testo figura a guisa di *Appendice*).²⁷

Nella *Introduzione* della *Dichiarazione comune* si è edotti intorno all'ambito del dialogo ed alla «base comune» conseguita. Recita il documento: «Nel discutere il papato come forma di ministero all'interno della Chiesa universale ci siamo limitati alla questione del primato papale. Non abbiamo minimamente affrontato il problema dell'infallibilità papale. Benché questo argomento debba essere preso in considerazione nelle discussioni tra le nostre Chiese, noi crediamo che questa limitazione del campo della nostra presente discussione sia giustificata, dal momento che il primato papale era un punto dogmatico controverso già molto prima che la infallibilità diventasse un problema essenziale.

²⁷ *Papal Primacy and Universal Church*, Edit. by P.C. EMPIE and T. AUSTIN MURPHY = Lutherans and Catholics in Dialogue. V. Augsburg Publishing House, Minneapolis, Minnesota [1974], pp. 9-42; Trad. it.: DIALOGO UFFICIALE LUTERANO-CATTOLICO ROMANO NEGLI USA, *Ministero e Chiesa Universale, Atteggiamenti divergenti di fronte al primato papale* (4 marzo 1974) in: H. STIRNIMANN — L. VISCHER [e Altri]: *Papato e servizio petrino* = Teologia 12, cit., pp. 107-166.

In queste sessioni abbiamo trovato ancora una volta una base comune. I luterani diventano sempre più coscienti della necessità di un ministero specifico, che serva l'unità e la missione universale della Chiesa, mentre i cattolici si rendono sempre meglio conto che occorre concepire in maniera più sfumata il ruolo del papato in seno alla Chiesa universale. Ora luterani e cattolici possono cominciare a intravedere possibilità di accordo e a sperare di risolvere certi problemi che fino ad ora sembravano insolubili. Noi crediamo che Dio stia chiamando le nostre Chiese ad avvicinarsi maggiormente e preghiamo che questa dichiarazione comune sul primato papale porti un contributo a tale scopo».

Venendo ai contenuti particolari del *Common Statement*: in primo luogo, il problema del papato viene come «rilevato» sul problema della necessità di «mezzi» per operare l'unità visibile della Chiesa universale (n. 3); all'interno del discorso sui «mezzi», è precisato come problema del «ruolo di determinate persone, o titolari di uffici» (n. 4); allargando la riflessione e risalendo su su fino al N.T., viene confrontato con quello della «funzione petrina»: e si giudica questa espressione «cosa appropriata», in quanto indicativa di «*una forma particolare di ministero esercitato da una persona, titolare di un ufficio, o da una chiesa locale in vista della Chiesa nel suo complesso*». La funzione petrina del ministero — continua il n. 4 della *Dichiarazione comune* — serve a promuovere o salvaguardare la compattezza della Chiesa per il fatto che simboleggia l'unità e facilita la comunione, la mutua assistenza e la mutua correzione, nonché la collaborazione in ordine alla missione della Chiesa».

In secondo luogo, principi di rinnovamento del papato sono in generale da ritenersi quelli della legittima diversità delle chiese (n. 23); della collegialità: tutti i livelli della chiesa debbono «condividere la cura e la responsabilità del governo per la vita totale della Chiesa» (n. 24); e della sussidiarietà: «Quel che può essere debitamente deciso e fatto in seno a unità più piccole della vita ecclesiale, non deve essere sottoposto ai leaders della Chiesa che hanno responsabilità più ampie» (n. 25). In particolare, per i cattolici risultano di speciale importanza la prospettiva di un papato realmente al servizio della Parola da acculturare e la volontà autolimitativa, da parte del Papa, dell'esercizio del primato di giurisdizione.

zione (n. 27). I luterani ammettono che, in rapporto all'esercizio del ministero dell'unità e della missione della Chiesa universale, «bisogna prendere seriamente in considerazione quelle istituzioni che sono radicate nella storia» e si mostrano più aperti a riconoscere il ruolo benefico del papato nella storia (n. 28).

In terzo luogo, si danno dei «punti di convergenza». Tali sono il riconoscimento dell'esistenza di una base biblica ad un servizio di unità da esercitarsi da una persona e la possibilità che l'esercizio del ministero papale possa corrispondere meglio, in futuro, «ai bisogni universali e regionali della Chiesa nell'ambiente complesso dei tempi moderni» (n. 29).

In quarto luogo, non si escludono «punti di disaccordo». «Mentre abbiamo concluso — si legge nel documento — che la netta distinzione tradizionale tra istituzione divina e umana non è più utile, i cattolici continuano a sottolineare che il primato papale è una istituzione conforme alla volontà di Dio. Per i luterani questa è una questione secondaria. L'unica cosa necessaria, essi insistono, è che il primato papale serva al Vangelo e che il suo esercizio del potere non pregiudichi la libertà cristiana» (n. 30).

In quinto luogo, sulla base del lavoro compiuto, si invitano le chiese a fare dei «passi verso la riconciliazione» (n. 32). Alle chiese luterane, pertanto, si chiede «se sono in grado di riconoscere non solo la legittimità del ministero papale nel servizio della comunione cattolica romana, ma anche la possibilità e l'*auspicabilità* di un ministero papale, rinnovato sotto il Vangelo e rispettoso della libertà cristiana, in una comunione più ampia che includerebbe le chiese luterane» [corsivo nostro] (*ivi*). Alla Chiesa cattolica si domanda «se è disposta ad aprire una discussione su possibili strutture di riconciliazione che salvaguarderebbero la loro [delle chiese luterane] eredità spirituale»; «a riconoscere l'autogoverno delle chiese luterane» e a ritenere queste come «chiese sorelle che hanno i titoli per una qualche misura di comunione ecclesiastica» (n. 33).

b) Cenni di valutazione

Condividiamo il giudizio dei «partecipanti cattolici»: la *Dichiarazione comune*, «benché ancora lontana da una totale convergenza, rappresenta un passo in avanti decisivo nella discussione ecumenica di uno dei problemi più difficili che hanno storicamente diviso le chiese luterana e cattolica» (n. 49).

Certo, il documento «non riflette pienamente» la nostra fede (*ivi*): per i cattolici il papato è in un senso vero «divinamente istituito» (*ivi*). Nel testo, peraltro, ci sono orientamenti metodologici che aiutano ad approfondire il problema. Così, stando al documento, si deve distinguere tra formulazione e contenuto (le parole «diritto divino» non esprimono più «in maniera adeguata quello che noi crediamo a proposito dell'istituzione divina del papato») (n. 50); occorre rilevare l'apporto della Tradizione nella lettura dei testi biblici (nn. 12,13,50-53); è indispensabile fare l'ermeneutica del Concilio Vaticano I secondo la metodica indicata anche dalla *Dichiarazione* della Sacra Congregazione per la dottrina della fede «*Mysterium Ecclesiae*» (24.6.1973), n. 5 (n. 54) e le esigenze dello sviluppo del Vangelo come è illustrato nella «*Dei verbum*» n. 19 (n. 56).

Punti salienti sono ancora (se ne colgano anche le connotazioni metodologiche) la sottolineatura del carattere più pastorale che giuridico del primato papale (n. 28); l'affermazione della necessità che si abbia un ministero specifico per l'unità della Chiesa (*ivi*); il rilievo che il vescovo di Roma possa svolgere tale ministero a condizione che ciò avvenga nel rispetto del Vangelo e della libertà cristiana (n. 30); la notazione che il papato ha prodotto «autointerpretazioni» storiche differenti e che anche oggi esso può essere reinterpretato (nn. 29-30); l'esplicito appello alla Chiesa cattolica a riconoscere le «tradizioni legittime delle comunità luterane» e a rispettare «la loro eredità spirituale» (n. 33).

3. DICHIARAZIONE DELLA COMMISSIONE INTERNAZIONALE ANGLICANA/CATTOLICO-ROMANA (= ARCIC): «L'AUTORITÀ NELLA CHIESA» (1976)

a) *Testo e contenuti*

La presente *Dichiarazione comune* (di Venezia), che figura nel «*Rapporto finale*» dell'ARCIC del 1981 come *L'autorità nella Chiesa I*,²⁸ è organizzata in sei parti che trattano rispettivamente dell'autorità cristiana, dell'autorità nella chiesa, dell'autorità nella comunione ecclesiale, dell'autorità in materia di fede, dell'autorità conciliare e primaziale e dei correlativi *Problemi e prospettive*.²⁹

Come si vede, nel testo di Venezia il concetto di autorità viene articolato nei suoi molteplici aspetti. Sono posti in evidenza i soggetti: il popolo fedele (nn. 2,3,6,18), i ministri ordinati (n. 5), i vescovi (nn. 5,8ss.), i patriarchi (n. 10), i concili (nn. 9,16,19) e il vescovo di Roma (n. 12[17]); i livelli: locale, regionale e universale (nn. 9,10,12,23); i fondamenti: la santità della vita (n. 4), i doni speciali dello Spirito Santo e la ordinazione sacramentale (n. 5); le sue dimensioni cristologica e pneumatologica: la signoria di Cristo e un esercizio dell'autorità ministeriale nella e mediante l'azione dello Spirito Santo (nn. 3,5).

b) *Cenni di valutazione*

Nel testo della Commissione si possono cogliere alcune presenze positive. Tali ci sembrano, ad esempio, in riferimento all'assunto della nostra ricerca, l'aver privilegiato il linguaggio biblico: si noti il ricorrere delle parole *episkopè* e *koinōnia* (nn. 4,5,6,7,8,9,10,11,21,22,23,24); il rilievo dato allo Spirito Santo considerato come guida e modello (nella sua modalità di azione) dell'autorità (nn. 2,3); in certo qual modo, la distinzione tra «l'ideale» del papato e le sue particolari realizzazioni storiche (nn. 12); l'istanza di equili-

²⁸ Cf. ANGLICAN-ROMAN CATHOLIC INTERNATIONAL COMMISSION, *The Final Report, Windsor, September, 1981* CTS/SPCK, London 1982, pp. 47-67.

²⁹ [ARCIC] *L'autorità nella chiesa* in «Il Regno-Documenti» 22 (1977), fasc. 3, pp. 61-66.

brio tra collegialità e primato papale (nn. 22,23); il valore del principio di sussidiarietà (nn. 12,21); in una certa misura, la complementarità fra s. Scrittura e Tradizione (nn. 18,19 e implicanze *passim*); e l'attenzione al problema del rapporto tra dogma e linguaggio (nn. 13-15).

Nel documento, tuttavia, non mancano alcuni «nodi critici» che fanno difficoltà ad un cattolico. Ad esempio, ci si può domandare: secondo il documento di Venezia, la gerarchia ecclesiastica è *ad esse Ecclesiae* o soltanto *ad melius esse Ecclesiae*? Quanto al primato del Papa: una appropriata lettura dei testi petrini (cf. Mt 16,18-19; Lc 22,31-32; Gv 21,15-17) alla luce dell'autentica e piena Tradizione, fonda o non fonda un ministero universale da parte del papa? Pertanto: una «chiesa locale» (nel senso, per esempio, di «chiesa anglicana») non in piena comunione con il papa è o non è meno chiesa? Ancora: pur accentuando la dimensione pastorale del servizio del vescovo di Roma, si dà o non si dà una giurisdizione universale immediata? Relativamente poi all'infallibilità del magistero papale: poste le rigorose condizioni di un atto magisteriale e papale infallibile, le quali «non consentono di concepire il papa come fosse un oracolo ispirato per comunicare una nuova rivelazione, o come se potesse parlare indipendentemente dai suoi confratelli nell'episcopato o dalla Chiesa o su questioni che non riguardano la fede e la morale» (n. 24), le definizioni dogmatiche del papa sono o non sono immuni da errori?

In che misura, perciò, e secondo quali precise modalità interviene la comunità a fronte di una definizione «solenne» da parte del magistero papale (nn. 6,24c)? In realtà sembra che il documento di Venezia non valga a «qualificare la natura né la garanzia della specialissima assistenza che consente e condiziona l'esercizio di un primato universale» secondo la fede cattolica (n. 24).³⁰

Tutto ciò esige un ulteriore cammino in fatto di esegesi di testi biblici e di documenti della Tradizione dogmatica; esige un ulteriore cammino degli spiriti.

³⁰ Cf. Ch. J. DUMONT, *Analisi critica della Dichiarazione della commissione internazionale anglicana cattolico-Romana su «L'autorità nella Chiesa»* (Venezia 1976), in: *Il Servizio di Pietro*, cit., p. 65.

4. DIALOGO TRA L'ALLEANZA RIFORMATA MONDIALE E IL SEGRETARIATO PER L'UNIONE DEI CRISTIANI: «LA PRESENZA DI CRISTO NELLA CHIESA E NEL MONDO» (1977)

a) *Testo e contenuti*

Si tratta di un rapporto finale che non ha avuto ancora l'approvazione formale delle autorità che hanno patrocinato il dialogo.³¹ Ai fini del nostro studio devono essere presi in considerazione soprattutto i nn. 39-42 sull'infallibilità e taluni passaggi della quarta parte del testo intitolata *Sul ministero*.

Nella lettera di accompagnamento stilata dalla Commissione mista di studio si legge: «Esistono certamente ancora delle differenze di natura sostanziale, ma il nostro lavoro è la prova di una notevole serie di convergenze e di accordi».³²

C'è un ecumenismo di convergenza, per esempio, circa la prospettiva cristologica e pneumatologica dell'ecclesiologia (n. 16); sul rapporto reale tra s. Scrittura e Tradizione (i cattolici non le pensano in termini paralleli o alternativi, i riformati riconoscono il ruolo della Chiesa nella genesi del canone) (nn. 24,25,31); relativamente all'affermazione che il concetto di «successione apostolica» non concerne solo la dottrina, ma anche la «continuità di ministero ordinato» (n. 101). Uno spunto dottrinale agibile in funzione metodologica può trovarsi anche là ove si dice: «La struttura fondamentale della chiesa e il suo ministero è collegiale (...). Questo principio della collegialità non deve essere limitato a livello dei sinodi o, nella chiesa cattolica, al collegio episcopale e neppure al solo clero: esso deve essere realizzato a tutti i livelli della chiesa. La nozione di «Sobornost» può venirci in aiuto (n. 102).

Cattolici e riformati non si accordano, invece, sull'infallibilità del Papa. Per i primi, la fedeltà di Dio alla sua alleanza (n. 40) ha come conseguenza, a certe condizioni, l'infallibilità di tutto il popolo di Dio e di alcune persone dotate di uno speciale carisma (cf. LG 25) (n. 21). Per i riformati, la fedeltà

³¹ Il testo originale si trova in un ciclostilato, nelle lingue francese inglese e tedesca. L'abbiamo citato da: *La presenza di Cristo nella chiesa e nel mondo. Dialogo tra l'Alleanza riformata mondiale e il Segretariato per l'unità dei cristiani, 1970-1977* = Verso l'unità dei cristiani — Testi 1. Ed. it. a cura di G. CERETI e G. SENDERI. LDC, Leumann - Torino, Claudiana, Torino [s.d.].

³² *Ibid.*, p. 4.

di Dio alla sua Alleanza assicura un «peso decisivo, benché subordinato (...), ai primi concili ecumenici nella trasmissione ed interpretazione del Vangelo» (n. 42), ma esclude l'infallibilità riconosciuta ad alcuni uomini». Per gli uni e gli altri, Dio solo è di per sé infallibile, ma i cattolici affermano il dono di una partecipazione a tale prerogativa divina; lo escludono i riformati: Dio — sostengono essi — non si è legato ad alcuno; la chiesa ha talora resistito allo Spirito Santo e può sempre resistergli. Non è sufficiente per i riformati, l'esclusione, da parte cattolica, di posizioni assolutizzanti o generalizzanti (n. 41). Non risultano convincenti, per i cattolici, gli sforzi dei riformati nel far «derivare» la loro posizione dalla corretta comprensione della comunità ecclesiale (n. 37), dalla sovranità di Cristo sulla Chiesa, dalla infedeltà della comunità ecclesiale e di singoli credenti alla parola di Dio e dal carattere personale della fede (n. 42).

b) *Cenni di valutazione*

Sono manifesti alcuni problemi ancora da risolvere. Essi potranno essere più facilmente affrontati sulla base di strumenti logici e metodologici come il valore della storia (n. 105), la prospettiva della complementarità (nn. 66,102) e, entro certi limiti, la transconfessionalità di talune tematiche (n. 103). In particolare, gioverà la consapevolezza della presenza e dell'azione dello Spirito (nn. 16,42,45,59,93,94, 103,104).

5. DIALOGO UFFICIALE LUTERANO-CATTOLICO NEGLI U.S.A.: «L'AUTORITÀ DI MAGISTERO E L'INFALLIBILITÀ NELLA CHIESA» (1978)

a) *Testo e contenuti*

Il documento comprende tre parti: prima, la *Dichiarazione comune* (*Common Statement*); seconda, le osservazioni dei cattolici sul documento; terza, le notazioni luterane.³³

³³ *Teaching Authority and Infallibility in the Church*, Edit. P. C. EMPIE, T. AUSTIN MURPHY and J. A. BURGESS = Lutherans and catholics in Dialogue VI. Augsburg Publishing House, Minneapolis, Minnesota [1980].

Riportiamo a guisa di sintesi, per le aperture metodologiche che presenta, il n. 53 della *Dichiarazione comune*. In esso si legge: «Per i luterani gli sviluppi dei due ultimi decenni hanno apportato una luce nuova circa il dogma dell'infallibilità del papa. Gli studi storici e linguistici sul significato del dogma, l'accento messo fin dal Vaticano II sulle relazioni collegiali tra papa e vescovi, sia nella riflessione teologica sia nella pratica, l'inizio di una nuova leadership papale da parte di papa Giovanni e di papa Paolo possono aiutare i luterani a comprendere che il papa non è un monarca assoluto. Il ministero del vescovo di Roma dovrebbe essere visto come un servizio sotto l'autorità della parola di Dio. La dottrina dell'infallibilità è una espressione della certezza che lo Spirito di Dio abita nella Chiesa e la guida verso la verità. Questa comprensione dovrebbe impedire ai luterani di temere che l'infallibilità papale sia una usurpazione della autorità sovrana del Cristo e dovrebbe pure mostrare chiaramente che questo dogma non è il dogma centrale della Chiesa cattolica e che esso non allontana il Cristo dal suo ruolo redentore e mediatore» (n. 53).³⁴

b) *Cenni di valutazione*

Accanto a taluni limiti, il paragrafo presenta pure notevoli convergenze. Esso ci sembra una grande tappa nel cammino verso l'unità. Notiamo che l'esercizio concreto del papato (ci si richiama a Giovanni XXIII ed a Paolo VI) ha un ruolo decisivo nel giudizio dei fratelli luterani: è il reale servizio dell'unità a «giustificare» il primato universale romano.

6. COMMISSIONE MISTA ROMANO-CATTOLICA/EVANGELICA LUTERANA: «IL MINISTERO NELLA CHIESA» (1981)

a) *Testo e contenuti*

Di questo documento³⁵ riguardano il presente lavoro soprattutto i paragrafi 67-73 relativi a «*Ministero episcopale e*

³⁴ *Ibid.*, p. 36.

³⁵ GEMEINSAME RÖMISCH-KATHOLISCHE EVANGELISCH-LUTHERISCHE KOMMISSION, *Das Geistliche Amt in der Kirche*. Bonifatius - O. Lembeck, Paderborn-Frankfurt a. M. [1981]; Trad. francese in «Service d'Information» n. 48, (1982/I) pp. 14-32.

*servizio dell'unità universale della Chiesa».*³⁶

Il discorso muove sostanzialmente dalla comunione tra le chiese locali verso una struttura-servizio della comunione a livello di chiesa universale.

Cattolici e luterani vedono la necessità di tale struttura-servizio. I primi, però, la individuano nella chiesa di Roma e nel vescovo di Roma come «titolare» della cattedra di Pietro. Ricordano che il Vaticano I ha affermato uno specifico primato di giurisdizione universale e l'infallibilità del papa, e che il Vaticano II, confermando tali decisioni, le ha riordinato in un «ampio contesto ecclesiale». Insistono: se si tiene presente che la configurazione concreta dell'esercizio del ministero petrino è stata diversa secondo le differenti situazioni storiche, si può realmente sperare che, anche se «per motli cristiani il papato rappresenta finora uno dei più grandi ostacoli sul cammino dell'unità delle chiese (...), sotto una forma rinnovata alla luce della sacra Scrittura e della Tradizione per l'avvenire potrà essere sempre più un importante servizio di questa unità» (n. 71).

I luterani, invece, circa la struttura-servizio della comunione a livello di chiesa universale, aprono sul seguente spettro di possibilità: un concilio generale, un *Kollegium*, un vescovo rispettato in tutta la cristianità (*durch einen einzelnen in der ganzen Christenheit respektierten Bischof*). Intorno a quest'ultima prospettiva osservano che, stando a molti dialoghi, risulta che non si deve più escludere, da parte dei luterani, la possibilità (*die Möglichkeit*) del ministero petrino del Vescovo di Roma «come segno visibile dell'unità della chiesa universale, purché esso venga subordinato — tramite una reinterpretazione teologica e una ristrutturazione pratica — al primato del Vangelo» (n. 73).

b) *Cenni di valutazione*

Appaiono superati, in questo testo, forme di aggressività (contro un papa ritenuto anticristo), che nel passato hanno talora accompagnato l'approccio al problema del ministero del Vescovo di Roma. D'altra parte, in esso non si dà ancora

³⁶ Cf. GEMEINSAME RÖMISCH-KATHOLISCHE/EVANGELISCH-LUTHERISCHE KOMMISSION, *Das Geistliche Amt in der Kirche*, pp. 46-50.

alcun riconoscimento del servizio del papa per l'unità delle chiese; tale servizio appare, nuovamente, solo una possibilità condizionata dall'accoglimento delle indicazioni del «Rapporto di Malta» (1971) (n. 66).

7. COMMISSIONE INTERNAZIONALE ANGLICANA/ROMANO-CATTOLICA: «IL RAPPORTO FINALE» (1981)

a) *Testo e contenuti*

Il «*Final Report*» dell'ARCIC venne pubblicato dai due co-presidenti della Commissione, H.R. McAdoo e Alan C. Clark, il 29 marzo 1982. Esso comprende, oltre ad una *Prefazione* e ad una *Introduzione*, i documenti: «*La dottrina sull'Eucaristia*» (Windsor, 1971), «*La dottrina sull'Eucaristia: Chiarimenti*» (Salisbury, 1979), «*Ministero e Ordinazione*» (Canterbury, 1973), «*Ministero e ordinazione: Chiarimenti*» (Salisbury, 1979), «*L'autorità nella Chiesa, I*» (Venezia, 1976), «*L'autorità nella Chiesa, I: Chiarimenti*» (Windsor, 1981), «*L'autorità nella Chiesa, II*» (Windsor, 1981); una *Conclusione* e delle *Appendici*.³⁷

Dopo un cenno al «nucleo» ispirativo del lavoro della Commissione, presentato nella *Introduzione*, noi esamineremo i documenti «*L'autorità nella Chiesa, I: Chiarimenti*» e «*L'autorità nella Chiesa, II*».

1. *Introduzione*. Rilevato che Eucaristia, ministero-ordinazione e Autorità sono tre problemi ecclesiologici, la Commissione esprime il desiderio di una loro «ridefinizione» dottrinale che eviti il linguaggio controversistico (n. 3) e sia organizzata attorno al concetto, fondamentale, di comunione (n. 4). «L'unione con Dio in Cristo Gesù mediante lo Spirito — si afferma — costituisce il cuore della *koinonia* cristiana» (n. 5). Nelle *Dichiarazioni* poi si presenta «l'Eucaristia come il segno efficace della *koinonia*, l'*episcopé* come servizio della

³⁷ Cf. ANGLICAN - ROMAN CATHOLIC INTERNATIONAL COMMISSION, *The Final Report*, Windsor, September 1981, cit; Trad. francese: COLLECTIF, *Jalons pour l'unité*. Windsor, September 1981. COMMISSION ANGLICAN-CATHOLIQUE ROMAINE. *Rapport final*. du Cerf, Paris 1982; Trad. it., COMMISSIONE INTERNAZIONALE ANGLICANA/ROMANO-CATTOLICA, *Rapporto finale [L'autorità nella Chiesa. Chiarimenti; l'autorità nella chiesa, II; Dichiarazione]* in «Il Regno-Documenti» 27 (1982), fasc. 9, pp. 281-288.

koinonia e il primato come legame visibile e centro della *koinonia*» (n. 6).

2. «*L'autorità nella Chiesa, I: Chiarimenti*». In risposta alle osservazioni fatte circa la *Dichiarazione comune* di Venezia (1976), l'ARCIC propone chiarimenti, fra l'altro, sul rapporto fra s. Scrittura e Tradizione, sulla «ricezione» dei documenti dell'autorità magisteriale (infallibile), sul nesso tra autorità e giurisdizione e fra primato e storia. La proposta della Commissione si ispira a questa persuasione: «In tutto quello che diciamo teniamo per certo due principi fondamentali — che la fede cristiana dipende dalla rivelazione divina e che lo Spirito Santo guida la Chiesa nella comprensione e trasmissione della verità rivelata» (n. 1).

In un certo senso non si può andare «oltre» la s. Scrittura: è necessario essere in consonanza (*consonance*) con essa; tuttavia non si può neppure solo ripetere meccanicamente la s. Scrittura: occorre approfondirne il significato e comunicarlo realmente all'uomo d'oggi. Ora è «impossibile fare questo senza valersi del linguaggio e pensiero corrente. Perciò l'insegnamento della chiesa sarà sovente espresso in parole che sono diverse dal testo originale della Scrittura senza essere estranee (*alien*) al suo significato (*meaning*)» (n. 2). Di queste notazioni deve giovare la soluzione del problema del rapporto tra s. Scrittura e Tradizione.

Quanto alla «ricezione», essa «non crea la verità né legittima la decisione [di un concilio ecumenico]: essa è la indicazione finale che tale decisione ha adempiute le condizioni necessarie per essere una vera espressione della fede (...). La Commissione pertanto evita due posizioni estreme: da una parte, rifiuta il punto di vista secondo cui una definizione non ha nessuna autorità finché non è accettata dalla chiesa intera o, anche, trae la sua autorità unicamente da una tale ricezione. Dall'altra, nega che un concilio sia tanto evidentemente autosufficiente che le sue definizioni non dipendano [letteralmente «non debbano nulla», *owe nothing*] in nessun modo dalla ricezione» (n. 3).

Uno degli appunti fatti a «*L'autorità nella Chiesa, I*» (precisamente al n. 23) era stato quello di raccomandare «il primato della sede romana unicamente in base alla storia. Ma — si rileva ora — la motivazione della commissione è più che

storica (cf. n. 23)» (n. 8). Il primato universale nella sede di Roma — si afferma — «non può essere dissociato dall'azione provvidenziale dello Spirito Santo. Il disegno di Dio mediante lo Spirito Santo è stato quello, noi crediamo, di preservare allo stesso tempo la fruttuosa diversità all'interno della *koinonia* delle chiese locali e l'unità nelle cose essenziali che devono caratterizzare la *koinonia* universale» (ivi). A questo punto si nota: «Gli anglicani a volte temono la prospettiva di una supercentralizzazione. I cattolici romani, la prospettiva di una incoerenza dottrinale. Una fede che dia il bando al timore potrebbe vedere semplicemente la prospettiva di un giusto equilibrio tra un primato che serve l'unità e una conciliazione che mantiene la giusta diversità [sic] della *koinonia* di tutte le chiese (ivi).

3. «*L'autorità nella Chiesa, II*». Nella sua conclusione, la *Dichiarazione comune* di Venezia sull'autorità osservava che, relativamente al primato del Vescovo di Roma, si sarebbero dovuti approfondire i quattro problemi circa la esegesi dei testi petrini; il posto del primato romano «nel piano di Dio per la sua Chiesa»; la giurisdizione del vescovo di Roma e l'infallibilità di certi atti del suo magistero. Vediamo gli apporti del «*L'autorità nella Chiesa, II*» intorno a questi punti.

L'analisi dei testi petrini rileva l'esistenza, nel collegio apostolico, di una *leadership* di servizio da parte di Pietro (n. 5). «Il Nuovo Testamento non contiene un'esplicita attestazione circa la trasmissione della *leadership* di Pietro» (n. 6). Però «è possibile pensare che un primato del vescovo di Roma non contraddice il Nuovo Testamento ed è parte del disegno di Dio riguardo all'unità e cattolicità della Chiesa» (n. 7). «Il Concilio Vaticano I ha usato il termine *iure divino* per dire che questo primato deriva da Cristo [cf. «*Pastor aeternus*», c. 2, DS 3058]. Mentre non c'è una interpretazione universalmente accettata di tale espressione, tutti affermano che il suo significato equivale perlomeno al fatto che questo primato esprime la volontà di Dio per la sua Chiesa. In questo contesto, *jus divinum* non va preso nel senso di implicare che il primato universale, in quanto istituzione permanente, è stato fondato direttamente da Gesù durante la sua vita terrena (...). Piuttosto (...) [il primato universale] deve essere il segno della *koinonia* visibile che Dio desidera

per la Chiesa e uno strumento mediante cui si realizza l'unità nella diversità» (n. 11). Che dire allora di una comunità cristiana al «di fuori della comunione con la sede di Roma»? «Il Concilio Vaticano II — recita il documento — consente di dire che una chiesa al di fuori della comunione con la sede romana, dal punto di vista della Chiesa Cattolica romana può *non mancare di nient'altro* che del fatto di non appartenere alla manifestazione visibile della piena comunione cristiana, che è mantenuta nella Chiesa Cattolica romana» [corsivo nostro] (cf. LG 8, UR 13) (n. 12).

Trattando, in una forma piuttosto sistematica, della giurisdizione, si precisano fra l'altro alcuni termini. «La giurisdizione del vescovo di Roma in quanto primato universale — si dice — è chiamata ordinaria e immediata (cioè non mediata) perché è inerente al suo ufficio; è chiamata universale semplicemente perché deve renderlo capace di servire l'unità e l'armonia della *koinonia* come un tutto e in ciascuna delle sue parti». A fronte di ansietà da parte degli anglicani, si mette in rilievo il rispetto che tale giurisdizione deve avere della conciliarità e di ogni legittima tradizione (nn. 21,22).

Relativamente ad un atto definitorio del magistero ecclesiastico si afferma: «La Chiesa in tutti i suoi membri è coinvolta in tale definizione che chiarisce ed arricchisce il suo possesso della verità (...). Benché poi una definizione non acquisti autorità solo con la ricezione da parte del popolo di Dio, l'assenso dei fedeli è l'*indicazione conclusiva* che la decisione autoritativa della Chiesa in materia di fede è stata autenticamente preservata dall'errore mediante lo Spirito Santo. Lo Spirito Santo che mantiene la Chiesa nella verità porterà i suoi membri ad accettare come vera la definizione e ad assimilarla, se ciò che è stato dichiarato espone in modo autentico la rivelazione» [corsivo nostro] (n. 25).

In particolare, per quanto riguarda il magistero infallibile del papa, i cattolici romani ritengono che, poste talune condizioni, «il giudizio è esente dall'errore e la proposizione vera. Se la definizione proposta all'assenso non fosse manifestamente una legittima interpretazione della fede biblica e in linea con la ortodossa tradizione, gli anglicani ritengono che è un dovere riservare la ricezione della definizione allo studio e alla discussione» (n. 29). Di fatto ci sono anglicani che non

ritengono le definizioni dogmatiche della Immacolata Concezione e dell'Assunzione di Maria SS. «sufficientemente garantite dalla Scrittura» (n. 30). E gli autori del «*Final Report*» precisano: «Nonostante il nostro accordo sulla necessità di un primato universale in una Chiesa unita, gli anglicani non riconoscono il possesso garantito (*the guaranteed possession*) di un (...) dono di assistenza divina nel giudizio, necessariamente legato all'ufficio del vescovo di Roma, in forza del quale le sue formali decisioni possono essere ritenute come pienamente garantite prima dell'accettazione da parte dei fedeli» (n. 31).

b) *Sacra Congregazione per la Dottrina della fede: «Osservazioni sul "Final Report" dell'ARCIC»*

Il 31 marzo «L'Osservatore Romano» ospitava una *Nota* del card. J. Ratzinger, Prefetto della Sacra Congregazione per la Dottrina della fede, a Mons. Alan C. Clark, co-presidente, per i cattolici, dell'ARCIC. In essa si afferma che «non è ancora possibile dire che si è raggiunto un accordo veramente "sostanziale" sull'insieme delle questioni studiate dalla commissione». ³⁸ Il 6 maggio il medesimo quotidiano pubblicava le «*Observations on the Final Report of ARCIC*», da parte della Sacra Congregazione per la Dottrina della fede. ³⁹

Il documento dell'ex-Santo Ufficio rileva che gli anglicani non riconoscono l'infallibilità del papa; che la dottrina del primato del vescovo di Roma è da essi «accettata solo in parte»; che certe affermazioni nel *Report* sono inesatte e non si possono ritenere dottrina cattolica (a proposito di ciò si ricordano tra l'altro la relazione fra il primato papale e la «struttura» della chiesa e la dottrina della «ricezione»); e che alcuni «importanti aspetti dell'insegnamento della Chiesa cattolica», come quello della successione apostolica, non sono trattati o sono trattati solo indirettamente (cf. D/1).

³⁸ Lettera del Card. J. Ratzinger a Mons Clark, in: «L'Osservatore Romano», 31 marzo 1982, p. 2.

³⁹ SACRA CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, *Observations on the Final Report of ARCIC* in: «L'Osservatore Romano», 6 maggio 1982, p. 2; Trad. it., CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Osservazioni sul «Rapporto finale dell'ARCIC»* in «Il Regno-Documenti» 27 (1982), fasc. 11, 328-332.

D'altra parte, il documento della Congregazione romana riconosce gli aspetti positivi del lavoro compiuto (cf. A/1) e auspica che si continui il dialogo bilaterale per approfondire «punti problematici» che restano (cf. D/2).

Senz'altro il dialogo è via necessaria per realizzare la riconciliazione tra le chiese: l'istituzione della nuova Commissione per il prosieguo del cammino verso una riconciliazione fra cattolici e anglicani ne è una conferma. Allargando il discorso, nei dialoghi ecumenici fra le diverse chiese non sembrano potersi eludere i seguenti problemi:

1. In che modo comporre criticamente, nella lettura dei testi petrini, s. Scrittura e Tradizione; più a monte, nella interpretazione di un testo biblico, metodo «razionale» e metodo teologico (cf. «*Dei verbum*» 12)?

2. Come riuscire a organizzare, criticamente, le esigenze della vera «consistenza» teologica dei dogmi e la loro «ricerzione»; in particolare, le esigenze dell'«*ex sese*» della «*Pastor aeternus*» (cap. 2) e del *sensus fidelium*?

3. In che modo, nella lettura dell'insegnamento del Vaticano II sull'«ordine o “gerarchia” nella verità della dottrina cattolica» (UR 11), si possono e debbono tener presenti anche indicazioni di fratelli non in piena comunione con la chiesa cattolica?

4. Sarebbero fondati, teologicamente, un pensiero ed una prassi ecclesiale, che in fatto di ecumenismo, rilevassero di più la dimensione pneumatologica della Chiesa di Cristo e, che muovessero maggiormente dalla comunione delle chiese «locali» verso la Chiesa universale, senza condizionare o ricondurre (in assoluto) questa a quelle e senza porre fra parentesi la dimensione visibile sociale e ministeriale della Chiesa di Cristo?

5. Quale importanza ha la storia umana nel processo di approfondimento ed attuazione della Parola di Dio rivolta — in definitiva — a tutta l'umanità?

Questi interrogativi posti dall'analisi dei dialoghi ecumenici sul papato sollecitano talune «piste» di riflessione. Lungo tali «piste» andrà ora configurandosi la nostra ricerca.

III. Le implicanze metodologiche

Alcune puntualizzazioni tornano utili. Anzitutto si tratta di una «ipotesi di lavoro». Nei limiti in cui sembra consentito dalla Parola e dalla autentica e vivente Tradizione, suo traguardo è il rinnovamento del papato.⁴⁰

Appare subito, in secondo luogo, che rilevare certi orientamenti metodologici, significa pure «produrre» una specie di criteriologia in vista dell'ermeneutica delle situazioni e di un progetto operativo.

In terzo luogo, occorre dire che anche il migliore discorso teologico non è l'unico itinerario, l'unico metodo, l'unica luce che, sotto la guida dei legittimi Pastori, sia in grado di operare il nuovo nella Chiesa.⁴¹ Ci sono altre «luci» accese dallo Spirito, che possono offrire una intelligenza in parte inedita della Chiesa di Cristo. In questo senso, un santo⁴² ed un profeta (si pensi per esempio a s. Francesco d'Assisi) possono addirittura scompaginare certi «discorsi», attestando la chiesa (anche dal punto di vista conoscitivo) più in profondità, nel Vangelo e nel cuore della storia umana.⁴³

Ciò posto, ci sembra di poter sviluppare la nostra riflessione prestando attenzione, successivamente, alla comunione nella Chiesa (1), alla diversità (2) e allo Spirito Santo e alla storia (3).

⁴⁰ Si è già detto che ciò risponde ad una esplicita domanda ecumenica. Si veda, per esempio, la COMMISSIONE MISTA DELL'ALLEANZA MONDIALE LUTERANA E DEL SEGRETARIATO ROMANO PER L'UNIONE DEI CRISTIANI: «Rapporto di Malta» (1971), n. 66; ripreso nella GEMEINSAME RÖMISCH-CATHOLISCHE/EVANGELISCH-LUTHERISCHE KOMMISSION, *Das Geistliche Amt in der Kirche*, n. 73.

⁴¹ Questa affermazione può collegarsi con il n. 8 della «*Dei Verbum*» (sul progresso nella intelligenza dogmatica della fede) e con il n. 12 della «*Lumen Gentium*» (sulla pluralità dei carismi nella chiesa).

⁴² Per un approfondimento del presente discorso si veda, ad esempio, H.U. VON BALTHASAR, *Verbum Caro. Saggi teologici I*. Trad. it., Morcelliana, Brescia 1968, pp. 200-229; Z. ALSZEGHY - M. FLICK, *Come si fa la teologia. Introduzione allo studio della Teologia Dogmatica* = Teologia 1. Ed. Paoline, [Alba 1974], pp. 137-150.

⁴³ Anche la parola «profetica» del Santo va confrontata e riletta alla luce del Magistero ecclesiastico (Cf. K. RAHNER, *La fede che ama la terra. Senso cristiano della vita quotidiana* = I tempi forti 7, Trad. it., Ed. Paoline [Roma 1981²], pp. 169-175).

1. L'ATTENZIONE ALLA COMUNIONE

a) *La comunione*

Non sono solo di ieri, ma anche di oggi atteggiamenti di «riserva» verso «*un pape plus que pape*».⁴⁴ Essi ci paiono l'operazione intellettuale di chi si sforza di muovere verso un progetto di papato che eviti, per il futuro, da una parte la prospettiva di un mortificante minimalismo, dall'altra le esagerazioni di alcune forme (massimaliste) del passato.⁴⁵ Tale operazione viene articolata talora in un «corpo di tesi».⁴⁶ Ciò che ne costituisce come il nucleo ispiratore è, non raramente, la categoria di «comunione»: dunque, da un altro punto di vista, la prospettiva metodologica di comunione.

L'importanza di tale categoria merita di essere sottolineata. Essa, per esempio, secondo il «*Final Report*» dell'ARCIC, si trova come in filigrana in tutte le immagini, le allegorie del Nuovo Testamento sulla Chiesa.⁴⁷ A nostro parere, fonda e/o veicola gran parte degli aspetti più nuovi dell'ecclesiologia del Vaticano II: fra gli altri, la dimensione universale del sacerdozio, della regalità e del profetismo;⁴⁸ l'esigenza della fraternità e dell'amicizia;⁴⁹ la valorizzazione delle chiese locali⁵⁰ e della collegialità episcopale,⁵¹ la

⁴⁴ Cf. J.M.R. TILLARD, *L'évêque de Rome*, cit., pp. 15-87.

⁴⁵ Una riflessione significativa intorno al problema del papato oggi, relativamente ad «armoniche» che può suscitare, si ha in H.U. VON BALTHASAR, *Il complesso antiromano. Come integrare il papato nella Chiesa universale* = «Nuovi saggi Queriniana 20, Trad. it. Queriniana, Brescia 1974.

⁴⁶ Si vedano, ad esempio, J. MOLTSMANN, *Ein ökumenisches Papsttum? in: Papsttum als ökumenische Frage*, hergeg von der ARBEITSGEMEINSCHAFT ÖKUMENISCHER UNIVERSITÄTSINSTITUTE, Kaiser - Grünwald, [München-Mainz 1979] 251-261; H. STIRNIMANN, *Ökumenisches Papsttum — Ökumenischer Petrusdienst, 10 Thesen*, in: *Ibid.*, pp. 262-288.

⁴⁷ Cf. ARCIC, *The final Report*, Windsor, September 1981, cit., *Introduction*, n. 4, pp. 5-6.

⁴⁸ Per un cenno bibliografico intorno alla storia dei «*Tria munera*» (sacerdozio, regalità e profetismo) si veda Y. CONGAR, *Bullettin d'ecclésiologie*, in «*Revue des sciences philosophiques et théologiques*» 66 (1982), p. 100.

⁴⁹ Cf. G. RUGGIERI, *La riappropriazione dell'essere chiesa come fraternità evangelica*, in: «*Concilium*» 6 (1981), pp. 48-62.

⁵⁰ Per un orientamento bibliografico sulla chiesa locale si può vedere: Y. CONGAR, *Dalla comunione delle chiese ad una ecclesiologia della chiesa universale*, in: *L'Episcopato e la chiesa universale* = Biblioteca di cultura religiosa. Seconda Serie 94, Trad. it. Ed. Paoline, [Roma 1965], pp. 279-322; B. NEUNHEUSER, *Chiesa universale e chiesa locale*, in: *La Chiesa del Vaticano II. Studi e commenti intorno alla*

conciliarità nel suo senso più ampio.⁵² Essa, inoltre, concorre grandemente a spiegare, nella Chiesa, il passaggio oggi sempre più auspicato verso una corresponsabilità effettiva (sia pure attenta ai diversi ruoli), un reale spazio per la pluralità di soggetti, un illuminato «ricupero» e una generosa promozione di ogni valida tradizione cristiana.⁵³ È questo, fondamentalmente, l'orizzonte in cui il papato va ripensato e

Costituzione dogmatica «Lumen Gentium». Opera collettiva diretta da G. BARAÚNA. Vallecchi editore, [Firenze 1965], pp. 616-642; G. ELDAAROF, *La Chiesa particolare: Prospettive per la sua identificazione e formulazione dottrinale alla luce del Concilio Vaticano II*, in: *Acta Congressus Internationalis de Theologia Concilii Vaticani II, Romae 26 septembris - 1 octobris 1966 celebrati...* Editionem paravit P.A. SCHÖNMEZGER. Typis Polyglottis Vaticanis 1968, pp. 723-735; E. LANNE, *Chiesa locale*, in: *Dizionario del Concilio Ecumenico Vaticano Secondo*. In collaborazione. Direttore S. GAROFALO. Redattore Capo T. FEDERICI. UNEDI, Roma 1969, coll. 796-826; H. DE LUBAC, *Les Églises particulières dans l'Église universelle* suivi de *La maternité de l'Église*. Aubier, Paris 1971; *La Chiesa locale* a cura di A. TESSAROLO = *Ricerche pastorali 13*. Ed. Dehoniane, Bologna 1971; *La Chiesa locale. Diocesi e parrocchie sotto inchiesta*. Herder-Morcelliana, Roma-Brescia, 1973; J. VODOPIVEC, *Chiesa locale, viva matrice dell'Evangelizzazione*, in: *L'annuncio del Vangelo oggi. Commento all'Esortazione apostolica di Paolo VI «Evangelii Nuntiandi»*, cit., pp. 169-194; D. VALENTINI, *Chiesa locale e identità culturale*, in: *ATI, Teologia e progetto — Uomo in Italia. Atti dell'VIII Congresso nazionale*. Cittadella Editrice, Assisi 1980, pp. 142-165; *La Chiesa locale. Prospettive teologiche e pastorali* a cura di A. AMATO = *Biblioteca di Scienze religiose 16*. LAS, Roma 1976; A. SCARIN, *Chiesa locale, incarnazione e missione*. EMI, Bologna 1981; J. MEYENDORFF, *Il regionalismo ecclesiastico: struttura per la comunione o pretesto per il separatismo?*, in: «Cristianesimo nella storia» 2 (1981), pp. 291-210; J. KOMONCHAK, *La chiesa universale come comunione di chiese locali*, in: «Concilium» 6 (1981) 63-75; DAMASKINOS DE TRANOUPOLIS (Metropoli) ed., *Église locale et Église universelle* = *Les études théologiques de Chambésy 1*. Éditions du Centre orthodoxe du Patriarcat oecuménique, Chambésy-Genève 1981.

⁵¹ Fra gli altri scritti si vedano, sulla collegialità, G. DEJAFVE, *Primato e collegialità nel Concilio Vaticano I*, in: *L'Episcopato e la chiesa universale*, cit., 795-822; H. SCHAUF, *De episcopatu quaestiones*, in: *Acta Congressus Internationalis de Theologia Concilii Vaticani II, Romae diebus 26 septembris — 1 octobris 1966 celebrati*, cit., pp. 182-188; Y. CONGAR, *Ministeri e Comunione ecclesiale* = *Fede e annuncio 3*, cit., pp. 81-104; G. GHIRLANDA, «*Hierarchica communio*». *Significato della formula nella «Lumen Gentium»* = *Analecta Gregoriana 216*. PUG, Roma 1980 (si veda la recens. di Y. CONGAR in «*Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*» 66 [1982], pp. 93-97; G. ALBERIGO, *Istituzioni per la comunione tra episcopato universale e il vescovo di Roma*, in «*Cristianesimo nella storia*» 2 (1981) pp. 235-266; J. LECUYER, *Istituzioni in vista della comunione tra episcopato universale e il vescovo di Roma*, in «*Cristianesimo nella storia*» 2 (1981), pp. 267-70; L. BOUYER, *Bishops in the Church. The Catholic Tradition*, in: *Bishops, But What Kind? Reflexions on Episcopacy* collected and edited by P. MOORE. PCK, London 1982, pp. 25-40.

⁵² Sul conciliarismo si legga G. ALBERIGO, *Chiesa conciliare. Identità e significato del Conciliarismo* = *Testi e ricerche di Scienze Religiose 19*. Paideia, Bologna 1981.

⁵³ Con riferimento ai giovani, si veda *Chiesa e giovani. Dialogo per un itinerario a Cristo*, a cura di M. MIDALI e R. TONELLI = *Biblioteca di Scienze Religiose 49*. LAS, Roma [1982].

«ristrutturato»; in cui, ci sembra, la funzione permanente del «servizio petrino» nel papato, per molti fratelli di altre chiese può risultare anche auspicabile.⁵⁴ La cosa però va precisata.

La comunione ecclesiale e interecclesiale che nella Ss. Trinità si radica e che la vita trinitaria a suo modo esprime, non concerne solo le realtà invisibili della Chiesa; riguarda anche le strutture essenziali, le mediazioni visibili. Segue che, secondo la fede della Chiesa cattolica, una piena comunione tra le stesse chiese o comunità ecclesiali non riesce a metter fra parentesi il papato, quasi si trattasse di cosa accidentale, soltanto *ad melius esse* del loro essere chiesa.⁵⁵ Se, dunque, sulle modalità di esercizio del papato a livello ecumenico si può, entro una certa misura, cercare; se le dogmatizzazioni del Vaticano I e Vaticano II sul papa possono e debbono sottoporsi ad una rilettura; se anche una certa ri-ricezione del papato è teologicamente fondabile: sulla base del principio che non ci si deve privare di «reali» presenze di chiesa, come i cattolici non debbono de-ecclesializzare autentici ministeri operanti presso fratelli non in piena comunione con loro, ma, al contrario, ritenerli «bene» con cui entrare in comunione, così i non-cattolici non possono *sic et simpliciter* de-ecclesializzare uno specifico qualificante ministero presente nella Chiesa cattolica (cioè il ministero del papa), ma assumerlo nella «*Una Sancta*». Il cammino dell'Unità va scandito, tramite la riconciliazione, da quello della vera comunione.

b) *Lo specifico servizio ecumenico della comunione da parte del papa*

Nella Chiesa di Cristo, si dà anche un servizio visibile, un ministero della comunione. Uno di tali ministeri è quello da svolgere dal Papa.

⁵⁴ Cf. DIALOGO UFFICIALE LUTERANO-CATTOLICO ROMANO NEGLI USA: «*Ministero e Chiesa. Atteggiamenti divergenti di fronte al primato papale*» (4 marzo 1974), n. 32.

⁵⁵ Per quanto concerne in generale la gerarchia, si veda C.J. DUMONT, *Analisi critica della Dichiarazione della Commissione internazionale anglicana cattolico-Romana su l'autorità nella Chiesa* (Venezia 1976) in: *Il servizio di Pietro. Appunti per una riflessione interconfessionale*, cit., n. 58; per quanto riguarda il papato (primato di giurisdizione) cf. SACRA CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, *Observations on the Final Report of ARCIC, B/III, 2* in «L'Osservatore Romano» 6 maggio 1982, p. 2.

Questo ministero riguarda anzitutto la chiesa che è in Roma. Il servizio nella sede e per la sede in cui gli apostoli Pietro e Paolo testimoniarono col sangue la loro fede nel Cristo, può costituire indirettamente, nella sua esemplarità, in particolare nella carità pastorale che lo ispira, un grande servizio per tutte le chiese.⁵⁶ Ma il ministero del papa (quanto all'ufficio permanente di Pietro) mostra, a livello di ecumenismo interconfessionale, altre possibilità.

Esso può configurarsi, direttamente, come servizio all'unità e alla comunione fra le chiese sia promuovendo, in occasione di conflitti sorti all'interno di singole comunità, la libertà del credente e la testimonianza al Vangelo, sia confermando i fratelli nella fede a fronte di «indebite» pressioni sociali e/o di ingiuste oppressioni politiche.⁵⁷ Può, ancora, esprimersi come servizio di liberazione e di sviluppo di tutte le legittime diversità delle varie chiese, nel rispetto della dignità della piena cattolicità della chiesa.⁵⁸ In uno stile di critica ma generosa solidarietà e collaborazione con ogni essere umano, con ogni gruppo, può infine diventare servizio verso la storia umana in quanto luogo di salvezza, spazio della stessa comunità ecclesiale.⁵⁹

L'efficacia di tale servizio da parte del primate di Roma dipende, ultimamente, dallo Spirito. Non si possono, tuttavia, non rilevare alcune modalità, in parte già presenti nel patrimonio della dottrina cattolica, che lo condizionano. Che dunque assumono una dignità, una valenza anche nell'approccio ai fratelli, alle chiese: che hanno perciò una connotazione ecumenica pure metodologica.

⁵⁶ Intorno a ciò cf. J.M.R. TILLARD, *L'évêque de Rome*, cit., p. 100ss.

⁵⁷ Cf. J. MOLTSMANN, *Ein Ökumenische Papsttum?*, in: *Papsttum als Ökumenische Frage*, cit., pp. 256-261.

⁵⁸ Y. CONGAR, *Diversités et communion*, cit. (in particolare pp. 19-68, 142-152, 244-257). Quasi tutti i dialoghi sul papato insistono sul valore delle legittime diversità ecclesiali, dal «Rapporto di Malta» (1971), n. 66 al DIALOGO UFFICIALE LUTERANO-CATTOLICO ROMANO NEGLI USA (1974), n. 33, al *The Final Report* dell'ARCIC, *Dichiarazione su l'autorità*, II [1981], n. 21.

⁵⁹ Non si possono non ricordare qui, per esempio, il discorso *Fiducia nell'uomo e dialogo con il mondo* che Paolo VI fece a chiusura del Concilio Vaticano II, il 7 dicembre 1965 (Cf. *Documenti, Il Concilio Vaticano II* a cura del Centro Dehoniano, Ed. Dehoniane, [Bologna 1966], pp. 1080-1088) e POPE JOHN PAUL II, *Address «I desire to express» to the General Assembly of the United Nations Organisation* (2 ottobre 1979), in «Acta Apostolicae Sedis» 71 (1979) pp. 1144-1160.

In primo luogo, il ministero di cui si parla è ministero che non può concepirsi, a guisa di masso erratico, «sopra» (ci si capisca!) o «a lato» dei ministeri del popolo di Dio.⁶⁰ Positivamente, il papato ha un nesso «organico» essenziale con l'intera comunità ecclesiale, sulla base della fraternità e uguaglianza fondamentale, ontologica, poste in atto dall'unico battesimo, della sottomissione all'unica Parola di Dio e dell'attenzione all'unico «magistero» dello Spirito.

In secondo luogo e conseguentemente, a motivo di una maggiore comprensione del «servizio petrino», oggi risulta più chiaro che il ministero del papa non deve intendersi in termini, diciamo, monarchici: che in termini monarchici, dunque, non può esprimersi neppure a livello operativo.⁶¹ Lo vieta lo stesso rapportarsi, indiretto, della mediazione del papato al mistero di comunione della ss. Trinità.⁶² Il servizio del papato deve perciò storicizzarsi secondo un discorso aperto sempre più alla conciliarità e alla collegialità. A questo proposito, ci sembra che quanto più il papato riuscirà a sviluppare ed a inventare — in consonanza con la fede — schemi operativi che diano spazio all'istanza della collegialità episcopale nella Chiesa cattolica, tanto più esso diventerà significativo e convincente per le altre chiese.⁶³ Non si tratta,

⁶⁰ Cf. J.M.R. TILLARD, *L'évêque de Rome*, cit., pp. 62-63.

⁶¹ Cf. Y. CONGAR, *Situation ecclésiologique au moment de «Ecclesiam Suam» et passage à une Église dans l'itinéraire des hommes*, in: «Ecclesiam suam». Première lettre encyclique de Paul VI. Colloque International, Rome 24-26 octobre 1980 = Pubblicazioni dell'Istituto Paolo VI 1. [Edizioni Studium, Vita Nova, Roma] 1982, pp. 84-87; ID., *Ministeri e comunione ecclesiale* = Fede e annuncio 3, cit., pp. 166-174; P. PRODI, *Il Sovrano Pontefice. Un corpo e due anime: la monarchia papale nella prima età moderna*. Il Mulino, Bologna 1982.

⁶² Cf. J. MOLTMANN, *Ein Ökumenische Papsttum?*, in: *Papsttum als Ökumenische Frage*, specialmente, pp. 251-253.

⁶³ Espressioni di tale collegialità sono il sinodo dei vescovi e le conferenze episcopali. Si veda intorno ad esse: *La collegialità episcopale per il futuro della Chiesa. Dalla prima alla seconda assemblea del Sinodo dei Vescovi*. Opera collettiva a cura di V. FAGIOLO e G. CONCETTI. Vallecchi Editore, Firenze [1969], pp. 4-78, 619-631 (sul Sinodo dei Vescovi) O. ROUSSEAU, *Collegialité et Communion*, in «Irenikon» 42 (1969), pp. 457-474; Y. CONGAR, *Ministeri e comunione ecclesiale* = Fede e annuncio 3, cit., pp. 161-194; G. FELICIANI, *Le conferenze episcopali*. Ed. Dehoniane, Bologna 1974; E. CORECCO, *Sinodalità*, in «Nuovo Dizionario di teologia» a cura di G. BARBAGLIO e S. DIANICH, cit., col. 1466-1495 (Bibl. 1093-1095); H. LEGRAND, *Synodes et conseils de l'après — concile* in «Nouvelle Revue Théologique» 98 (1976) 193-216; J. GROOTAERS *I sinodi dei vescovi del 1969 e del 1974: funzionamento insoddisfacente e risultati significativi*, in «Cristianesimo nella storia» 2 (1981), pp. 271-294; A. ACERBI, *L'ecclesiologia sottesa alle istituzioni ecclesiali postconciliari* in «Cristianesimo nella storia» 2 (1981), pp. 202-234.

anche qui, di «snervare» o tanto meno appiattare lo specifico del servizio ministeriale del papa: si tratta di promuoverlo secondo un contesto, per molteplici aspetti, nuovo. In effetti, ciò che nel post-concilio è stato già realizzato, è cominciamento che sembra aprire ad altri cominciamenti. Tutto considerato, oggi l'*episcopé* si configura più chiaramente come compartecipazione, come autorità «multipla».⁶⁴

In terzo luogo, il servizio ecumenico del papato non deve porsi prioritariamente nella sua dimensione giuridica. Certo, correttamente compreso, «giuridico» non è aspetto che, riferito a servizio del Vescovo di Roma, possa accantonarsi. D'altra parte, neppure fratelli di altre chiese esigono questo: non lo permette l'esteriorità, la socialità della Chiesa di Cristo. Ciò che sembra doversi evitare, teoreticamente e operativamente, è privilegiare tale spessore del papato a scapito di quello che i nostri fratelli chiamano «pastorale».⁶⁵ Il primo è come immanente e in funzione del secondo: da questo assume, in certo qual modo, legittimità e spazio di azione, continuità e creatività, limiti e forza.

Nella categoria del «pastorale» dovrebbe trovare maggiore intelligibilità ed accoglienza l'esigenza che il papa abbia un'autorità che gli permetta realmente di adempiere la sua missione: che abbia dunque una giurisdizione; che tale giurisdizione sia come «legata» al suo stesso ufficio, al suo incarico (cioè che sia ordinaria e immediata) e che sia episcopale; che la forma di *episcopé* del primate di Roma non si ponga in conflitto con altre forme di «sorveglianza» (con quella del vescovo di una determinata chiesa locale, di un patriarca, di un «collegio») ma si interpreti in termini analogici e di sussidiarietà.⁶⁶

⁶⁴ Stimolanti ci sembrano alcune osservazioni in J.M.R. TILLARD, *Il dopo-concilio: Speranze e timori*, in «Cristianesimo nella storia» 2 (1981) pp. 318-324.

⁶⁵ Cf. per es. ARCIC, *L'Autorità nella chiesa*, [I] (Dichiarazione di Venezia, 1976), n. 24d; Id., *L'autorità nella Chiesa*, II (Windsor 1981), nn. 16-22. Per un approfondimento del discorso si leggano anche L. BOUYER, *La Chiesa di Dio, Corpo di Cristo e Tempio dello Spirito*. Cittadella Editrice, Assisi [1971], pp. 198-199; A. ACERBI, *Due ecclesiologie. Ecclesiologia giuridica e ecclesiologia di comunione nella «Lumen Gentium»* = Nuovi Saggi Teologici 4. Edizioni Dehoniane, Bologna 1975.

⁶⁶ Cf. «*Pastor aeternus*», Cap. III; «*Lumen Gentium*», n. 22 (23,25); DIALOGO UFFICIALE LUTERANO CATTOLICO ROMANO NEGLI USA, «*Ministero e chiesa universale. Atteggiamenti divergenti di fronte al primato papale*» (1974), nn. 24,25; ARCIC, *L'autorità nella chiesa*, [I] (Venezia 1976), nn. 12, 21-24/d.

Dopo quanto si è detto, è possibile anche chiedersi: può considerarsi «*Il vescovo di Roma, fra i vescovi, un caso di personalità corporativa*»? A porre il problema è ultimamente J.M.R. Tillard nella sua opera *L'évêque de Rome* (1982).

Sia pure contando sull'analogia, l'Autore è per una risposta affermativa.⁶⁷ Si dissocia da tale posizione J. Congar in una recensione del volume del suo confratello (vi preferisce quella di «rappresentazione»).⁶⁸ Secondo il Congar il concetto di «*corporate personality*» «si applica quando uno solo è all'origine di un gruppo».⁶⁹

Il rilievo fa riflettere. Non sfugga, peraltro, la difficoltà che incontra l'ecclesiologo nel trovare uno schema terminologico ed uno strumento concettuale che, da una parte, rilevino la dimensione fondamentale e prioritaria della comunione nella Chiesa e, dall'altra, diano veramente risalto alla specificità dei singoli ministeri, nel rispetto della storia dell'intelligenza biblica e «teologica» della fede.

c) *Il servizio papale della comunione a livello magisteriale e la sua «ricezione»*

Uno dei problemi che con una certa frequenza l'ecumenistica si trova a dover affrontare è quello del rapporto tra il magistero ecclesiastico e la sua «*receptio*».⁷⁰ Ci riferiamo qui, in particolare, al magistero infallibile del primate di Roma.

È risaputo che il ministero della comunione svolto dal «Vicario» di Pietro si esprime pure nell'insegnamento autentico e, poste certe condizioni, infallibile: è, questa, per un cattolico, una verità di fede.⁷¹

⁶⁷ Cf. J.M.R. TILLARD, *L'évêque de Rome*, 196, p. 198.

⁶⁸ Cf. Y. CONGAR, *Bullettin d'ecclésiologie* in «Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques» 66 (1982), pp. 119.

⁶⁹ *Loc. cit.*

⁷⁰ Sulla «ricezione» si leggano Y. CONGAR, *Quod omnes tangit ab omnibus tractari et approbari debet*, in «Revue historique du droit français et étranger» 36 (1958), pp. 210-259; Id., *La Réception comme réalité ecclésiologique*, in «Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques» 56 (1972), pp. 369-403 (questo studio è apparso anche, in una forma meno completa, con lo stesso titolo, in «Concilium», ediz. ital., 7 [1972], pp. 75-106); L. SARTORI, *La «ricezione» nella chiesa credente*, in «Credere oggi» 2 (1982), pp. 47-58.

⁷¹ Cf. D. VALENTINI, *Il compito del magistero nella chiesa*, in «Credere oggi» 8 (1982), pp. 27-46 (specialmente, pp. 31-33, 40-41). Si vedano, fra gli altri studi, M. CAUDRON, *Magistère ordinaire et infallibilité pontificale d'après la Constitution «Dei Filius»*,

Tale insegnamento papale, lungi dal mortificare la realtà del *sensus fidelium*, vi si radica, l'esprime, la configura e, diciamo così, la qualifica facendola approdare talora, manifestamente, al *consensus fidelium*.⁷² Il rilievo sembra importante per il fatto che al *sensus fidelium* ed al *consensus fidelium*, ai fini di una sua migliore comprensione, non si deve rapportare solo il magistero infallibile del papa ma, a suo modo, anche la «ricezione» di tale magistero. Nel discorso intorno al *sensus fidelium* ed al *consensus fidelium* va trovata un'indicazione circa la misura di valore della stessa «ricezione» di cui parlano fratelli di chiese diverse da quella cattolica.⁷³ Precisiamo.

Senz'altro, secondo la teologia e la fede cattolica, formalmente non è la «ricezione» di una definizione da parte delle comunità ecclesiale a «garantire» (per la chiesa intera) l'infallibilità di un particolare atto del magistero, pertanto, di

in *De Doctrina Concilii Vaticani I*; Città del Vaticano 1969, 122-170. A. CHAVASSE, *La véritable conception de l'infallibilité papale d'après le Concile du Vatican* in: *De Doctrina concilii Vaticani I*, 559-575; *L'infallibilità. L'aspetto filosofico e teologico* [studi editi da] E. CASTELLI: «Archivio di Filosofia», nn. 2-3 (1970); G. THILS, *L'infallibilità pontificale. Source, conditions, limites*. Éd. Duculot, Gembloux 1969; H. KÜNG, *Unfehlbar? Eine Anfrage*. [Benziger Verlag, Einsiedeln 1970] (opera che ha avviato un ampio dibattito teologico e suscitato talune riserve critiche); K. RAHNER, *Il magistero della Chiesa e l'odierna crisi dell'autorità*, in: *Nuovi saggi*, IV = Biblioteca di Cultura religiosa, Seconda serie 71. Ediz. Paoline [Roma 1973], pp. 407-441; L. SARTORI, *Magistero*, in: *Dizionario Teologico* a cura di J.B. BAUER e C. MOLARI. Cittadella Ed. [s.l., 1974], pp. 345-53. Intorno al «modo in cui Pio IX diventò infallibile» si dà lo scritto (già tradotto in inglese e in italiano) di A.B. HASLER, *Wie der Papst unfehlbar wurde. Macht und Ohnmacht eines Dogmas*. Mit einem Geleitwort von H. KÜNG. R. PIEPER und Co. Verlag, München - Zürich (1979). Riferendosi a tale opera, Tillard parla di «réquisitories injustes et parfois de mauvais ton» (J.M.R. TILLARD, *L'évêque de Rome*, cit., p. 33).

⁷² Intorno a ciò si possono utilmente consultare M. SECKLER, *Glaubenssin*, in: *Lexikon für Theologie und Kirche* 4 (Freiburg 1960), pp. 947-948 (Bibl. pp. 945-948); B. VAN LEEUWEN, *La partecipazione comune del popolo di Dio all'ufficio profetico di Cristo*, in: *La Chiesa del Vaticano II. Studi e commenti intorno alla Costituzione dogmatica «Lumen Gentium»*. Opera collettiva diretta da G. BARAÚNA, cit., pp. 465-490; H. HAMMANS, *Die neueren katholischen Erklärungen der Dogmenentwicklung* = Beiträge zur neueren Geschichte der Katholischen Theologie 7. Essen 1965, pp. 242-262; M. LÖHRER, [Portatori della mediazione, 2: *Il popolo cristiano e la mediazione della rivelazione*]; C. Senso della fede e consenso di fede, in: *I fondamenti di una dogmatica della Storia della salvezza*, Parte II = *Mysterium salutis* 2., Ed. it., Queriniana, Brescia 1968, pp. 77-82. F. ARDUSSO, *Il «senso della fede» e il consenso dei credenti* in: «Credere oggi» 8 (1982), pp. 15-25.

⁷³ Cf. per esempio ARCIC: *L'autorità nella Chiesa*, [I] (Venezia 1976), n. 6 (e 16); ID., *Chiarimenti* (a *L'autorità nella Chiesa*. [II]) (Windsor 1981), n. 3; ID., *L'autorità nella chiesa* II, (Windsor 1981), nn. pp. 23-33.

un giudizio in esso formulato: ciò è stato escluso dal Vaticano I.⁷⁴

A maggior ragione, anche se su di un altro versante, la «ricezione» non riesce a qualificare come infallibile il magistero di documenti di commissioni ecumeniche anche ufficiali. Tale «ricezione», soprattutto se letta in termini sociologici ossia se valorizzata sulla base del numero delle persone che «ricevono», non ha siffatta autorevolezza.⁷⁵ In effetti la chiesa, come non è solo la gerarchia e il papa, così non è neppure solo i semplici fedeli. L'intelligenza della *fides quae* avviene, mediante la luce dello Spirito, insieme; è cioè evento salvifico che coinvolge, secondo i distinti carismi e ruoli, tutto il Popolo di Dio. L'approccio alla verità avviene nella comunione (cf. «*Dei verbum*», 10).

Tuttavia la «ricezione» non può né deve essere privata di qualsiasi valore teologico.

Se essa, stando all'ermeneutica dell'«*ex sese*» del Vaticano I (sia pure riletto dal Vaticano II), non può porsi prima del «formale» della definizione: a livello di *sensus fidelium* in certo qual modo, ontologicamente, l'anticipa. «Formale» e «ontologico» sono due cose distinte, ma non separabili.⁷⁶ Se la «ricezione» non «entra», non fa formalmente l'atto definitorio, rispetto all'azione dello Spirito Santo «entra nella linea» della definizione: lo stesso Spirito che ha «assistito» nell'atto definitorio, suscita nel fedele l'interiore ade-

⁷⁴ Cf. G. DEJAIFVE, *Ex sese non autem ex consensu Ecclesiae*, in: «Salesianum» 24 (1962), pp. 283-295; H. FRIES, *Ex sese, non ex consensu Ecclesiae*, in: *Volk Gottes. Zum Kirchenverständnis der katholischen, evangelischen und anglikanischen Theologie. Festgabe für Höfer*, hrsg. von R. Bäumer und Dolch. Herder, Freiburg-Basel-Wien [1967] pp. 480-500.

⁷⁵ Cf. intorno a ciò G.B. SALA, *Magistero e infallibilità*, in: *Temi teologici/Pastorali* a cura di A. AMATO = Biblioteca di Scienze religiose 19. LAS, Roma 1977, p. 180 con la nota 36); G. DEJAIFVE, *Il magistero oggi*, in: *La collegialità episcopale per il futuro della Chiesa*, cit., p. 198.

⁷⁶ Merita ricordare qui quanto afferma Y. CONGAR: «Dal principio alla fine il concilio ha ristabilito la priorità e il primato dell'ontologia di grazia sulle strutture giuridiche» (Y. CONGAR, *I laici*, in: *La teologia dopo il Vaticano II. Apporti dottrinali e prospettive per il futuro in una interpretazione ecumenica* a cura di J.M. MILLER. Morcelliana, Brescia 1967, p. 304). Cf. anche G. SALA, *Magistero e infallibilità*, in: *Temi Teologici/Pastorali* a cura di A. AMATO, cit., p. 179; J. ZIZIOULAS, *L'être ecclésial*. Préface de Christos Yamaras = Perspectives Orthodoxes 3. Labor et Fides, Genève 1981.

sione di fede (cf. LG 12, *Dei verbum* 5).⁷⁷

Tutto ciò fa intravedere, oltre che aspetti negativi, anche la ricchezza e complessità della problematica della «ricezione» affermata da fratelli di altre chiese. Tale problematica ci conduce a questa conclusione: da una parte la conciliarità, nella sua accezione più ampia, può «vivere» solo sulla base di un primato papale che, nel servizio ecumenico dell'unità e della comunione, mostri realmente la consapevolezza della universale «testimonianza profetica»; dall'altra, credenti singoli nel Cristo e chiese e comunità ecclesiali non sembrano poter ipotizzare e costruire, in pienezza, una reale unità e comunione senza assumere, quanto alle sue articolazioni essenziali, anche il carisma del magistero papale.

2. DIVERSITÀ E RICONCILIAZIONE

Finora propriamente si è dato spazio alla tematizzazione della comunione. È necessario, a questo punto, approfondire il discorso sulle «differenze» ecclesiali. Il servizio ecumenico del papa deve confrontarsi pure con esse.⁷⁸

a) *La Chiesa di Cristo e la Chiesa cattolica: il problema delle differenze ecclesiali*

Il numero 8 della «*Lumen gentium*» per un verso afferma che l'unica Chiesa di Cristo, santa cattolica ed apostolica «sussiste nella chiesa governata dal successore di Pietro e da vescovi in comunione con lui»; per l'altro, non esclude anzi sostiene che «al di fuori del suo organismo [dell'organismo della Chiesa cattolica] si trovino parecchi elementi di santificazione e di verità, che, quali doni propri della Chiesa di

⁷⁷ Sulla base della dinamica della «connaturalità» della fede che interiormente regge il *consensus fidelium* e in rapporto e dipendenza dal magistero ordinario e universale, tale *consensus fidelium* obiettivamente può anticipare — e talora anticipa — il particolare contenuto di fede che il magistero papale propone infallibilmente in forma definitiva e solenne (si ricordi ad esempio la definizione dell'Assunzione di Maria Santissima: cf. A.G. AIELLO, *Sviluppo del Dogma e Tradizione a proposito della definizione dell'Assunzione di Maria*. Città Nuova Editrice, [Roma 1979] soprattutto, pp. 144-178, 336-345.

⁷⁸ Non deve sfuggire che non raramente, nella riflessione teologica, oggi non ci si mostra tanto preoccupati di coordinare le differenze con l'unità e la comunione, quanto di organizzare l'unità e la comunione con le differenze ecclesiali.

Cristo spingono verso l'unità cattolica». ⁷⁹ Tali doni, esplicitati dal Decreto «*Unitatis redintegratio*», mostrano dei caratteri peculiari e vengono talora a costituire delle legittime «differenze». ⁸⁰

Ci chiediamo: che «peso» possano e debbano avere queste «differenze» in una prospettiva ecumenica, nell'«*Una Sancta*»? Possono e debbono essere conservate? In che misura? La risposta non è facile. Il discorso esige lucidità ed equilibrio. Occorre, infatti, trovare una soluzione che superi realmente la divisione delle chiese e che non introduca l'uniformità in esse.

b) *La Chiesa cattolica e l'unità delle chiese: l'ipotesi della «diversità riconciliata»*

Gli interrogativi posti hanno suscitato vari tentativi di soluzione. Si danno ormai diverse concezioni, modelli e progetti di unità tra le chiese. ⁸¹

Nell'organizzare i vari modelli di unità delle chiese si può, con A. Dulles, partire da quello che, collocandosi prevalentemente all'interno, diciamo, dell'ecclesiologia della Chiesa universale, prospetta «Chiese sorelle» che si compongono in

⁷⁹ Per un commento al testo, cf. B.C. BUTLER, *Rapporto tra i cristiani non cattolici e la Chiesa*, in: *La Chiesa del Vaticano II. Studi e commenti intorno alla Costituzione dogmatica «Lumen Gentium»*. Opera collettiva diretta da G. BARAÚNA, cit., pp. 653-667, 1175 e segg.; A. GRILLMEIER, [Dogmatische Constitution über die Kirche]. *Erstes Kapitel, Commentar*, in: *Das Zweite Vatikanische Konzil... Commentare I* (Freiburg-Basel-Wien 1967), pp. 174-176; G. PHILIPS, *La Chiesa e il suo mistero nel Concilio Vaticano II. Storia, Testo e Commento della costituzione «Lumen Gentium»*, I. Jaca Book, [Milano 1969], pp. 107-112.

⁸⁰ Uno studio che ci sembra buono per un approfondimento dello statuto delle «differenze ecclesiali» è quello di TH. F. STRANSKY, *Il decreto sull'ecumenismo*, in: *La Teologia dopo il Vaticano II. Apporti dottrinali e prospettive per il futuro in una interpretazione ecumenica* a cura di J.M. MILLER, cit., pp. 471-484 (Discussione, pp. 485-492; Bibliogr. gen., p. 473, nota 2).

⁸¹ Si veda intorno a ciò *Le esigenze dell'unità. Saggi dopo Uppsala pubblicati dalla Commissione «Fede e Costituzione» del Consiglio Ecumenico delle chiese* = Teologia oggi 18. Ed. it. a cura di E. LANNE, A.V.E., Roma 1971. «FEDE E COSTITUZIONE», *Concetti di unità e modelli di unificazione*, in «Il Regno-Documenti» 18 (1973), fasc. 3, pp. 239-247; H. MEYER, *Les modèles d'unité que nous trouvons actuellement dans l'Église*, in «Unité des Chrétiens» 27 (1977), pp. 16-21; Y. CONGAR, *Diversités et communion*, cit., pp. 9-15. Stimolante ci sembra pure lo scritto di DAMASKINOS PAPANDREOU (Metropolitana di Tranoupolis, *L'unità nella diversità*, in «La Documentation Catholique» 9 (1982), pp. 473-78.

unità organica con la chiesa di Roma.⁸² Si tratta del modello prevalente anche nel Vaticano II (cf. UR 3) che vi ha apportato due specie di correzioni: quella della costante riforma della chiesa (perciò non vale più parlare semplicemente di «ritorno» dei fratelli alla chiesa cattolica, quasi questa non avesse in nessun modo da «ritornare» alle origini, alla purezza, alla novità evangelica, al Cristo⁸³ e — come si è detto — quella di presenze ecclesiali nelle altre chiese e comunità ecclesiali.

Anche la cosiddetta «ecclesiologia di comunione»⁸⁵ ha il suo progetto di unità delle chiese. Tale progetto privilegia o parte dalle diverse chiese locali (nel senso di «Chiesa anglicana»...) e punta su una loro reale riconciliazione. Questo modello «sembra aver goduto» il favore di papa Paolo VI⁸⁵ e prestarsi ad incorporare il concetto di *typoi* del Card. Y. Willebrands.⁸⁶ È progetto che non è esente da difficoltà (sostanzialmente: a quali condizioni una chiesa intenderebbe «ricevere», riconciliarsi con un'altra?). Ha per

⁸² Cf. A. DULLES, *Problemi e possibilità per il futuro*, in: *Verso la Chiesa del terzo millennio* = Giornale di Teologia 120. Editoriale di G. ALBERIGO, Queriniana, [Brescia 1979], pp. 111-113. Sul concetto teologico di «chiese sorelle» e le sue implicanze si veda E. LANNE: *Églises-soeurs: Implications ecclésiologiques du «Tomos Agapis»*, in «Istina» 48 (1975), pp. 47-74; Y. CONGAR, *Diversités et communion*, cit., pp. 127-137.

⁸³ Cf. Y. CONGAR, *Diversités et communion*, pp. 235-236.

⁸⁴ Circa la comunione dal punto di vista ecclesiologico, contenutistico e formale, si possono leggere J. HAMER, *La Chiesa è una comunione*. Trad. it. Morcelliana, Brescia 1964; M.J. LE GUILLOU, *Mission et Unité, les exigences de la communion*. Éd du Cerf, Paris 1963; A. ACERBI, *Due ecclesiologie. Ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di comunione nella «Lumen Gentium»* = Nuovi Saggi Teologici 4, cit.; S. DIANICH, *La Chiesa mistero di comunione*. Marietti, Torino 1965; P. FRANSEN, *La comunione ecclesiale principio di vita*, in «Cristianesimo nella storia» 2 (1981), pp. 165-185; C. VAGAGGINI, *La ecclesiologia di «comunione» come fondamento teologico principale della riforma liturgica nei suoi punti maggiori*, in: *Liturgia opera divina e umana*. Studi offerti a S.E. Mons. Annibale Bugnini [morto il 3 luglio 1982] *In occasione del suo 70° compleanno* a cura di P. JOUNEL, R. KACZYNSKI, G. PASQUALETTI = Bibliotheca «Eph. Liturgicae». Subsidia 26, Edizioni liturgiche, Roma 1982, pp. 59-133.

⁸⁵ Cf. A. DULLES, *Problemi e possibilità per il futuro*, in: *Verso la Chiesa del terzo millennio*, cit., p. 114.

⁸⁶ Cf. *Allocution prononcée par le Cardinal Willebrands à Cambridge* [il 18 gennaio 1970], in: «La Documentation Catholique» 67 (1970), pp. 265-269; Questions actuelles. *Les perspectives d'avenir dans les relations entre catholiques et anglicans* [Conferenza del Card. Willebrands al Palazzo di Lambeth, 4 ottobre 1972], in: *Ibid.* 69 (1972), p. 1066.

altro una buona «udienza» nella riflessione teologica anche cattolica. Va approfondita.⁸⁷

Si dà pure il modello della «diversità riconciliata» (*Versöhnte Verschiedenheit*). Nei limiti in cui noi intendiamo collocarlo e ricondurlo teologicamente, esso appare una *quaestio libere disputata*.

Intorno ad essa si è parlato in modo rilevante nel Documento di lavoro sul ruolo ecumenico delle Alleanze confessionali mondiali redatto nel 1974 dalla Conferenza dei Segretari delle Alleanze mondiali (al n. 30).⁸⁸ «Fede e Costituzione» non ha trovato questo modello rispondente ad una prospettiva vera e propria di unità delle chiese.⁸⁹ H. Meyer ha cercato di superare tale obiezione sulla base della cosiddetta *ridefinizione delle confessioni mediante il dialogo*. «Questa *ridefinizione* — scrive il teologo luterano — avrebbe un duplice aspetto. Si tratta di eliminare gli elementi che hanno sfigurato, ristretto e esagerato le tradizioni confessionali e che, sovrapponendosi alle loro forme legittime ed autentiche, hanno trasformato la diversità delle confessioni in differenze che separano le Chiese. È precisamente mediante questo processo di cambiamento e di rinnovamento che deve compiersi nel dialogo, che le confessioni ritroveranno il loro volto autentico e potranno vicendevolmente riconoscersi ed affermarsi come espressioni legittime della fede, della testimonianza e della vita cristiana. È così che avverrà la riconciliazione delle diversità». E continua l'Autore: «Non si tratta né di una riconciliazione né di una comunità tramite l'abbandono dell'identità confessionale, o attraverso la reciproca integrazione delle convinzioni confessionali. Non si tratta, a maggior ragione, di una coesistenza tollerante che non meriterebbe né il nome di *riconciliazione* né quello di *comunità*. Si tratta piuttosto di riconciliazione e di comunità attraverso l'affermazione vigorosa dell'altro nella sua realtà *ridefinita*, la cui legittimità sarebbe così diventata visibile».⁹⁰

⁸⁷ Cf. A. DULLES, *Problemi e possibilità per il futuro*, in: *Verso la Chiesa del terzo millennio*, p. 117.

⁸⁸ Si veda intorno a ciò H. MEYER, «Versöhnte Verschiedenheit», in «Oekumenische Rundschau» 27 (1978), pp. 377-400.

⁸⁹ Cf. Y. CONGAR, *Diversités et communion*, p. 230.

⁹⁰ H. MEYER, *Identités confessionnelles et Communauté oecuménique*, in «Positions luthériennes» 27 (avril-juin 1979), p. 98.

H. Meyer allarga e approfondisce le sue considerazioni parlando di *atti di riconciliazione*. Questi avrebbero lo scopo di mettere in evidenza la base comune del Vangelo, la legittimità teologica delle «differenze», la impossibilità di applicare condanne del passato a *partners* dalle identità «ridefinite», la doverosità «di creare o piuttosto sviluppare un *ministero di unità* quale che ne sia la forma concreta, incaricato in modo particolare, così sul piano delle chiese locali come su quello della chiesa universale, di salvaguardare la comunità nella diversità».⁹¹ Che dire?

Il concetto di «ri-definizione» per qualche verso ricorda quello di «ri-ricezione» e va colto nella sua tensione dinamica: il dialogo resta presenza irrinunciabile di ulteriori approfondimenti. Può il modello della «diversità riconciliata» evitare le accuse di nominalismo (le chiese in effetti rimarrebbero ancora divise, separate)?⁹² Può la sua proposta ricondursi effettivamente entro un sano pluralismo, rispetto delle esigenze sostanziali dell'unità? C'è chi non bloccherebbe ogni ulteriore riflessione se, senza escludere che restino interrogativi, scrive: «Una Confessione *ridefinita* secondo la formula di H. Meyer, ossia che ha rivisto i suoi principi confessionali alla luce (...) delle Scritture spiegate e vissute nel cristianesimo dei Padri e della Chiesa indivisa potrebbe trovarvi [nel sano pluralismo] posto».⁹³

A questo punto è facile porre una notazione. È chiaro che in fatto di concezione dell'unità della Chiesa di Cristo, la riflessione teologica a livello ecumenico ha fatto un certo cammino. Il traguardo dell'unità imposto alla coscienza cristiana dalla preghiera del Signore Gesù (cf. Gv 17,20-23) si va tuttora configurando. Per la presenza dello Spirito Santo che guida la Chiesa verso il traguardo del suo compimento escatologico, qualcosa di nuovo sta nascendo sulla base dello studio dei documenti del Vaticano II, sotto lo stimolo della riflessione dei fratelli delle altre chiese e, in certo qual modo, per l'urto che proviene dalla storia.

In effetti, a fronte del problema della ricomposizione

⁹¹ *Ibid.*, p. 99.

⁹² Cf. Y. CONGAR, *Diversités et communion*, pp. 222 ss.

⁹³ *Ibid.*, pp. 225.

dell'unità attraverso la *graduale* riconciliazione (si noti l'importanza di questa strada, con gli approfondimenti teoretici che esige e le implicanze pratiche che veicola), se non si devono affrettare le soluzioni e non si deve procedere come a tentoni ignorando esigenze provenienti dalla autentica tradizione: neppure si deve «sedersi», quasi i problemi siano stati ormai colti pienamente e abbiano trovato una soluzione oltre la quale non è possibile procedere e quasi gli schemi operativi del passato abbiano esaurito le possibilità d'azione e concezioni più profonde e più omnicomprensive si debbano *a priori* dichiarare teoreticamente e praticamente inagibili.

Non si può certo uscirne a scapito della fede, mettendola di fatto tra parentesi, passandole a lato o, anche, indulgendo a forme storicistiche: vicoli ciechi donde è giocoforza prima o poi tornare indietro. Ma neanche si può rinchiudersi, sia pure inconsapevolmente, in un dogmatismo che ignori le esigenze di un sano relativismo, l'ermeneutica dell'«essere uomo e dell'«essere chiesa» anche da parte della storia e la novità (talora forse sfuggente ad una certa impeccabilità logica) della chiesa in quanto creatura dello Spirito.

c) *L'unità delle chiese e il papato: l'ipotesi di E. Lanne e L. Bouyer*

Di fronte alle varie concezioni di unità delle chiese, è naturale porsi il problema del «posto» che il papato vi occupa. Nell'ecclesiologia universalistica esso trova certamente uno spazio privilegiato; può trovare accoglienza, d'altra parte, in quella di comunione e nello stesso modello della «diversità riconciliata» (ammesso che tale modello sia riconducibile entro quello che si è soliti chiamare «sano pluralismo teologico»).

La cosa va in un'altra direzione invece quando, radicalizzando il problema della giurisdizione universale e immediata del papa e della infallibilità di certi atti del suo magistero, ci si chiede se si possano imporre ad un'altra chiesa, come *conditio sine qua non* per la riconciliazione, definizioni fatte senza la partecipazione di tale chiesa.⁹⁴ La risposta, presso

⁹⁴ *Ibid.*, p. 250.

teologi ortodossi e teologi cattolici, relativamente alla chiesa cattolica ed alla chiesa ortodossa e con riferimento alle definizioni del Concilio Vaticano I, è piuttosto negativa.

Così il teologo cattolico E. Lanne scrive: «Le definizioni dogmatiche, normative per la fede cattolica, prese dal Vaticano I, non debbono essere abolite. Esse debbono venir riconosciute per ciò che sono: ossia per definizioni prese senza la partecipazione della chiesa sorella d'Oriente e che perciò, da una parte, esigono la adesione dei cattolici d'occidente e, dall'altra, richiedono di essere ripensate alla luce dello sviluppo e della Tradizione propria dell'Oriente come sono state riconosciute dal Decreto sull'ecumenismo e sono state ammesse da Paolo VI sanzionando una correlativa teologia delle chiese sorelle. Lunghe spiegazioni fraterne saranno certamente necessarie affinché si giunga ad una reciproca comprensione nel campo di questa duplice tradizione ecclesiologica».⁹⁵

Un altro teologo cattolico, L. Bouyer, si esprime in questo modo: «... dalla Sede apostolica dell'antica Roma dovrebbe essere dichiarato che il dogma del primato di questa Sede e dell'infallibilità delle decisioni dottrinali prese dal papa come dottore della chiesa universale, deve intendersi anzitutto con le integrazioni che il Vaticano II vi ha già apportato circa il ruolo magisteriale di tutto l'episcopato e la partecipazione di tutto il popolo di Dio alla testimonianza resa perpetuamente alla verità nella carità, e in secondo luogo alla luce di tutta la tradizione della Chiesa indivisa. Quanto a ciò che concerne le definizioni papali del 1854 e del 1950, relative alla Concezione Immacolata della Beata Vergine Maria e alla sua Assunzione, sembra parimenti che la medesima Sede Apostolica dovrebbe (...) e potrebbe senza difficoltà dichiarare che queste stesse definizioni sono da intendersi semplicemente nel senso che la stessa Chiesa ortodossa non ha mai cessato di credere nella purezza perfetta della Madre di Dio e nella sua stretta associazione, fin dalla sua Dormizione, alla vittoria di suo Figlio sulla morte stessa».⁹⁶

⁹⁵ E. LANNE, «Églises-sœurs». *Implications ecclésiologiques du "Tomas Agapís"*, in «Istina» 20 (1975), p. 74.

⁹⁶ L. BOUYER, *Réflexions sur le rétablissement possible de la communion entre les Églises orthodoxe et catholique. Perspectives actuelles*, in «Istina» 20 (1975), p. 114.

Senz'altro si tratta di un discorso che deve reperire, deve mostrare la sua struttura logica portante. Y. Congar insiste su quella di ri-ricezione delle dottrine:⁹⁷ ove si richiede non di mettere da parte (*abandoner*) le dottrine già «ricevute» dalle singole chiese, ma di «risituare nell'insieme e nell'equilibrio della testimonianza scritturistica»; di «pensare [i dogmi] e viverli tenendo conto della conoscenza che noi abbiamo acquisito del condizionamento storico, culturale e sociologico dei fattori che hanno presieduto alla loro formazione, dei bisogni attuali della causa del Vangelo che vogliamo servire, dei valori acquisiti dopo la loro prima ricezione, infine delle critiche e degli apporti validi avuti da altri».⁹⁸

Ciò posto, Y. Congar stesso giudica la precedente proposta della «ri-ricezione» del papato, ardita,⁹⁹ non allineata con «criteri classicamente ammessi»;¹⁰⁰ pure annota: «sembra che l'esperienza ecumenica spinga (*porte*) in questo senso».¹⁰¹ La proposta ha certamente le sue difficoltà, legate in fondo ai presupposti concetti di unità e di comunione delle chiese ritenuti presenti nella Sacra Scrittura e nella Tradizione. Per il fatto però che essa non riesca a sbarazzarsene (fra l'altro, talune attuali soluzioni del rapporto papato-unità delle chiese sembrano più possibilistiche¹⁰²), non dovrebbe venir semplicemente accantonata. Da una parte, la teoria si pone presso gli stessi autori che la presentano, come proposta ancora aperta alla ricerca. Dall'altra, essa «dovrebbe» essere accettata o rifiutata, a livello teologico (critico) e tramite il dialogo.

⁹⁷ Cf. Y. CONGAR, *Diversités et communion*, p. 253. Si veda anche MÉTROPOLITE DAMASKINOS, «*Ecclesiam Suam*»: *une perspective orthodoxe*, in: «*Ecclesiam suam*». *Première lettre encyclique de Paul VI. Colloque International, Rome 24-26 octobre 1980* = Pubblicazioni dell'Istituto Paolo VI 2, cit., pp. 60-63.

⁹⁸ Y. CONGAR, *Diversités et communion*, 249.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 254.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 253.

¹⁰¹ *Loc. cit.*

¹⁰² Cf. DIALOGO UFFICIALE LUTERANO — CATTOLICO-ROMANO NEGLI U.S.A., *Ministero e Chiesa universale. Atteggiamenti divergenti di fronte al primato*, (4 marzo 1974), nn. 29,31; ARCIC, «*L'autorità nella Chiesa*», II (Windsor 1981).

3. L'ATTENZIONE ALLO SPIRITO SANTO E ALLA STORIA

Nella chiesa il papato — come si è visto — da una parte va compreso e realizzato sempre più in termini di comunione, dall'altra deve lasciarsi interpellare dalle legittime differenze ecclesiali. Ci sembra che nel tentativo di comporre queste due esigenze, si possa valersi di una riflessione su Spirito Santo e storia¹⁰³ e che luoghi in certo qual modo esemplificativi di tale riflessione possano essere quelli della missione evangelizzatrice della chiesa, della tradizione e del dogma.

a) *Nella riflessione sulla missione*

Nella storia delle chiese l'esigenza della missione e della evangelizzazione talora ha trovato maggior «ascolto» e mostrato più incisività.¹⁰⁴ Essa, ad esempio, è stata determinante presso i fratelli non in piena comunione con i cattolici all'origine del movimento ecumenico contemporaneo (si ricordi Edimburgo, 1910);¹⁰⁵ risulta motivazione fondamentale del *Decreto sull'ecumenismo* del Vaticano II¹⁰⁶ e presenza qualificante nella vita ecclesiale post-conciliare.¹⁰⁷

¹⁰³ Cf. *Spirito Santo e storia* a cura di L. SARTORI. Ed. A.V.E., Roma 1977. Per un approfondimento della tematica si veda Y. CONGAR, *Je crois en l'Esprit-Saint*: I. *L'Esprit-Saint dans l'«Économie», Révélation et expérience de l'Esprit*; II. *«Il est Seigneur et il donne la vie»*; III. *Le Fleuve de Vie (Ap 22,1) coule en Orient et en Occident*. Du Cerf, Paris 1979-1980.

¹⁰⁴ Circa la missione evangelizzatrice si vedano: *Evangelisation* Edited by MARIASUSAI DHAVAMONY. Università Gregoriana, Roma 1975; *Evangelizzazione e culture*. Atti del Congresso Internazionale scientifico di missiologia, Roma, 5-12 ottobre 1975 [voll. 3]. Pontificia Università Urbaniana, Roma 1976; D. VALENTINI, *Evangelizzazione*, in: *Nuovo Dizionario di teologia* a cura di G. BARBAGLIO e S. DIANICH, cit., col. 470-490; ATI, *Coscienza e missione di Chiesa*. Atti del VII Congresso nazionale. Cittadella Ed., Assisi 1977; *Evangelizzazione e culture oggi in Italia*. Atti del Convegno organizzato dal Centro San Domenico, Bologna 28-30 settembre 1979. Presentazione e redazione a cura di S. MARTELLI. Cappelli Editore, Bologna 1980.

¹⁰⁵ Cf. A.M. JAVIERRE, *Promozione conciliare del dialogo ecumenico*. Presentazione del «*Decretum de Oecumenismo*», LDC, Torino Leumann [1965]; K.S. LATOURETTE, *Apporti ecumenici del movimento missionario e l'International Missionary Council*, in: *Storia del Movimento Ecumenico dal 1517 al 1948* a cura di R. ROUSE e S. CH. NEILL: II, *Dagli inizi dell'Ottocento alla Conferenza di Edimburgo*. Trad. it. Il Mulino, Bologna 1973, pp. 271-374 (Bibliogr. p. 476 ss.).

¹⁰⁶ Cf. *Decreto «Unitatis Redintegratio»*, n. 1; *Decreto «Ad Gentes»*, n. 6.

¹⁰⁷ PAULUS PP. VI, *Adhortatio Apostolica «Evangelii Nuntiandi» de evangelizatione in mundo huius temporis* (8 dicembre 1975), n. 77; JOHANNES PAULUS II, *Litterae encyclicae «Redemptor hominis» ad venerabiles Fratres in Episcopatu* (4 marzo 1979) n. 6; SECRÉTARIAT POUR L'UNITÉ DES CHRÉTIENS, *La collaboration*

Ora, per un verso, la missione della chiesa è opera dello Spirito. Scrive Paolo VI: l'evangelizzazione «non sarà mai possibile senza l'azione dello Spirito (...) se lo Spirito di Dio ha un posto eminente in tutta la vita della chiesa, egli agisce soprattutto nella missione evangelizzatrice (...) Si può dire che lo Spirito Santo è l'agente principale dell'evangelizzazione». ¹⁰⁸ La chiesa nostra madre, dunque, non è solo la chiesa del Cristo, da lui «istituita»; è anche la chiesa del suo Spirito, da lui «costituita». ¹⁰⁹ È lo Spirito, ad esempio, ad attuare il carisma di ogni cristiano ¹¹⁰ affinché in certo qual modo, di giorno in giorno sempre più, tutta la chiesa diventi, per il mondo, un gran «carisma». Il Cristo e lo Spirito Santo sono così come le «due mani di Dio». ¹¹¹

Per altro verso, lo Spirito della Pentecoste, e perciò l'uomo nuovo in Cristo, la «nuova creatura», non si realizza propriamente scaricando la storia e le culture; tanto meno contro la storia e le culture. Si pongono in atto, si edificano (anche) su di esse e mediante esse. ¹¹² Lo Spirito della

oecuménique au plan régional, au plan national et au plan local (22 febbraio 1975), II: *La collaboration oecuménique*, I: *La tâche oecuménique*; Puebla, *L'evangelizzazione nel presente e nel futuro nell'America Latina*. Testo definitivo. Unica versione autorizzata. EMI, Bologna [1977], n. 1096ss; CEI, COMMISSIONE EPISCOPALE PER LA COOPERAZIONE TRA LE CHIESE, *L'impegno missionario della chiesa italiana. Per la pastorale missionaria della chiesa locale*. EMI, Bologna 1982, n. 21.

¹⁰⁸ Cf. PAULUS PP. VI, *Adhortatio Apostolica «Evangelii Nuntiandi»*, n. 75.

¹⁰⁹ Cf. Y. CONGAR, *Implicazioni cristologiche e pneumatologiche dell'ecclesiologia del Vaticano II*, in «Cristianesimo nella storia» 2 (1981) pp. 97-110.

¹¹⁰ Cf. D. GRASSO, *I carismi nella chiesa*. Teologia e storia = *Giornale di Teologia* 137. Queriniana, [Brescia 1982] pp. 77-79.

¹¹¹ Cf. Relazione di Y. CONGAR, *Attualità della pneumatologia* [letta al Congresso Internazionale pneumatologico, Roma 22-26 marzo 1982], in «Il Regno-Documenti» 27 (1982), fasc. 9, specialmente pp. 289-290.

¹¹² Intorno a questa problematica utili letture ci sembrano essere R. TUCCI, *La cultura*, in: *La teologia dopo il Vaticano II. Apporti dottrinali e prospettive per il futuro in una interpretazione ecumenica* a cura di J.M. MILLER, cit., 574-604 (Discussione, 605-614); *Evangelization dialogue and development, selected papers of the International Theological Conference, Nagpur (India) 1971*. Ed. by Mariasusai Dhavamony = *Documenta Missionaria* 5. Università Gregoriana, Roma 1972; F. BOLGIANI, *Alcune osservazioni sul concetto di cultura nei documenti del Vaticano II*, in: *Chiesa e mondo*, II: *Fede e Prassi*, *Miscellanea teologico — pastorale nel LXX del Card. Michele Pellegrino* a cura della FACOLTÀ TEOLOGICA INTERREGIONALE IN TORINO. Ed. Dehoniane, Bologna 1974, pp. 441-481; A. BAUSOLA, *Analisi critica del concetto di cultura*, in: *Cristianesimo e cultura. Atti del XLVI corso di aggiornamento culturale dell'Università cattolica. Loreto 21-26 settembre 1975*. Vita e Pensiero, Milano 1975, pp. 16-35; J. LOPEZ GAY, *Pensiero attuale della Chiesa sull'inculturazione*, in: *Inculturazione. Concetti — Problemi — Orientamenti*. Centrum Ignatianum Spiritualitas, Roma 1977, pp. 9-35; E. QUARELLO, *Morale cristiana e culture* =

Pentecoste è, in un certo senso, all'origine di ogni autentico valore umano, sul cammino di ogni vera promozione umana e nella realizzazione, da parte dell'umanità, di nuovi livelli qualitativi.

C'è pertanto un dono, diciamo, «cosmico» dello Spirito, un dono che passa «attraverso» il messaggio della stessa storia, delle stesse culture (seppure nella loro autenticità).¹¹³ Non si tratta semplicemente di una specie di spaccato ritagliato nella storia umana; il dono dello Spirito Santo è pure dono escatologico.¹¹⁴ La storia e le culture sono divenire, diacronia. La chiesa ne dipende muovendo verso la sua destinazione finale, verso il *plērōma* del Cristo (cf. Ef 1,23), come gran pellegrina che si lascia introdurre sempre più nello spazio dell'amore e che procede di novità in novità.¹¹⁵ Pur con ruoli diversi e diversa efficacia, pertanto, Spirito Santo e storia-culture (cioè l'azione dell'uomo) insieme evangelizzano, insieme fanno crescere la chiesa.¹¹⁶

Tutto questo non sembra essere privo di importanza nel discorso sulla missione ecumenica del papa. È lo Spirito in definitiva a storicizzare pure la missione del servizio di unità del «Vicario di Pietro»; a comporre convenientemente, nella sua ristrutturazione pratica, memoria e profezia; a far dare

Biblioteca di scienze religiose 28, LAS, Roma 1979; G. GOZZELINO, *Fede e cultura. Per una riflessione teologica sul rapporto fede e cultura, Conseguenze per la catechesi*, in: «Catechesi» 49 (1980), n. 17, pp. 5-10; A.F. BEDNARSKI, *La cultura. Riflessione teologica*. Marietti, Torino 1981; N. MUSHETE, *La Chiesa della cristianità di fronte alle culture nuove*, in «Concilium» 6 (1981) pp. 100-114; B. SECONDIN, *Messaggio evangelico e culture. Problemi e dinamiche della mediazione culturale* = Segni di Speranza. Temi ecclesiali 2. Ed. Paoline [Roma] 1982.

¹¹³ La storia della salvezza è unica: in Cristo trova spazio sia quella universale, «trascendente», sia quella particolare, «categoriale», specificamente cristiana (cf. D. VALENTINI, *Storicità, Storicità salvifica e Storicità cristiana*, in «Studia Patavina» 20 (1973) pp. 221-236.

¹¹⁴ Cf. Y. CONGAR, *Relazione di Y. Congar. Attualità della pneumatologia*, in: «Il Regno-Documenti» 27 (1982), fasc. 9, p. 300.

¹¹⁵ C'è chi, seppure in termini analogici, ha parlato di «maternità ipostatica» dello Spirito Santo (Cf. P. EVDOKIMOV, *La donna e la salvezza del mondo*, Trad. it. Jaca Book, Milano 1980, p. 221).

¹¹⁶ Si spiega così, almeno in parte, l'avvenuto sviluppo teoretico e terminologico in fatto di intelligenza e traduzione della missione evangelizzatrice. Si pensi ai vari aspetti via via rilevati nella teologia della missione-evangelizzazione: «*implantatio Ecclesiae*», incarnazione del Vangelo, adattamento, inculturazione, acculturazione (Cf. Y. CONGAR, *Christianisme comme foi et comme culture*, in: *Evangelizzazione e culture, Atti del Congresso scientifico di missiologia, Roma 5-12 ottobre 1975*, I. Pontificia Università Urbaniana, Roma 1976, pp. 99-100).

il giusto peso ai «segni dei tempi» che interpellano il ministero petrino.¹¹⁷ È lo Spirito di Cristo principalmente a introdurre le chiese, tutte le chiese nella corretta lettura della corresponsabilità dei fedeli nella universale comunità di Cristo, nell'esatta traduzione dell'essere tutti «soggetto», secondo il proprio ruolo, a livello di testimonianza della vera fede,¹¹⁸ nella scoperta di una reale comunione non al di là, ma attraverso le legittime diversità anche culturali delle chiese (di quelle diversità pure che solo in una luce più viva dello Spirito, potranno alla fine, forse, rivelare la loro legittimità di reale complementarità ecclesiale). È lo Spirito colui che può illuminare meglio lo spessore della storia: che è in grado di far apparire certi diaframmi tra le chiese come «patria comune», di configurare talune differenze «confessionali» come luoghi autenticamente ecclesiali.¹¹⁹

Lo Spirito può così addirittura condurre là ove non ci sia attende, al di fuori di certi schemi. Taluni gesti possono rinnovare meglio un aspetto caratteristico della prima Pentecoste: quello della novità, dell'imprevedibile; possono perciò anche disorientare l'animo di qualche fedele ancora nell'impossibilità di organizzarsi (logicamente). Sarà bene osservare che l'autentico evento profetico (poiché di esso si tratta) non sconfessa gli strumenti anche umani che portano e mediano la vera fede della comunità ecclesiale (per es. l'analogia della fede, le espressioni dottrinali qualificate della Tradizione). Esso, solo, ne «conserva» la validità ad un livello in cui l'intelligenza teologica non ha ancora fatto opera compiuta di sistemazione.

b) Nella riflessione sulla Tradizione

Il tempo della Chiesa è il tempo del grande veniente che è il Cristo. Il Cristo «viene» nella sua Chiesa e, tramite e in riferimento alla Chiesa luogo privilegiato e manifestativo

¹¹⁷ Cf. per es. DIALOGO UFFICIALE LUTERANO-CATTOLICO ROMANO NEGLI U.S.A., *Ministero e Chiesa universale. Atteggiamenti divergenti di fronte al primato papale* (7 marzo 1974), n. 23.

¹¹⁸ *Ibid.*, n. 24 e, in certo qual modo, 25.

¹¹⁹ In generale, relativamente a Chiesa cattolica Romana e Oriente, cf. Y. CONGAR, *Diversités et communion*, cit., pp. 108-109.

della salvezza, viene nella storia umana. Così il Cristo crocifisso e risorto edifica pure la città degli uomini.¹²⁰

Tale «venuta» in certo qual modo può configurarsi come Tradizione.¹²² Sue presenze essenziali sono lo Spirito e la storia; sotto un altro registro, la Parola divina e la parola umana. Ci spieghiamo.

In primo luogo, lo Spirito Santo «racconta», narra, dice la «causa» di Gesù, sia nel tempo del costituirsi della Parola normativa della fede cristiana, sia dopo. Egli «ispira» la vivente parola apostolica (ispirazione orale) e ispira la parola scritta. Trasmette, inoltre, e insieme «traduce» ambedue nel tempo della chiesa mediante la sua efficace presenza nella comunità ecclesiale, in particolare con il dono di un carisma, attraverso il magistero ecclesiastico. Così, Spirito Santo e Parola, portano la «vicenda» di Gesù ad ogni età e generazione.

¹²⁰ Intorno alla sacramentalità della Chiesa si vedano P. SMULDERS, *La Chiesa sacramento della salvezza*, in: *La chiesa del Vaticano II. Studi e commenti intorno alla costituzione dogmatica «Lumen Gentium»*. Opera collettiva diretta da G. BARAÚNA, cit., pp. 363-386; J. ALFARO, *Christus, Sacramentum Dei Patris: Ecclesia, Sacramentum Christi gloriosi*, in: *Acta Congressus Internationalis de Theologia Concilii Vaticani II, Romae diebus 26 septembris 1 octobris 1966 celebrati*, cit., pp. 4-9; E. SCHILLEBEECKX, *De Ecclesia ut Sacramentum mundi*, in: *Acta Congressus Internationalis de Theologia Concilii Vaticani II*, cit., pp. 48-53; J. RATZINGER, *Il nuovo Popolo di Dio. Questioni ecclesologiche* = Biblioteca di Teologia Contemporanea 7. Trad. it., Queriniana, Brescia [1971]; O. SEMMELROTH, *La Chiesa come sacramento di salvezza*, in: *L'evento salvifico nella comunità di Gesù Cristo*, Parte I = *Mysterium salutis* 7. Ed. it. Queriniana, Brescia 1972, pp. 377-437 (Bibl.); L. BOFF, *Die Kirche als Sakrament im Horizont der Welterfahrung*. Schöningh, Paderborn 1972; K. RAHNER, *La Chiesa e Sacramenti*, Trad. it. Morcelliana, Brescia 1973⁴; B. GHERARDINI, *La chiesa è sacramento. Saggio di teologia positiva*. Pontificia Università Lateranense - Città Nuova, Roma 1976.

¹²¹ Intorno alla problematica sulla Tradizione si vedano soprattutto Y. CONGAR, *La tradizione e le tradizioni*, [I]. *Saggio storico* = Biblioteca di Cultura religiosa. Seconda serie 91, Trad. it., Ed. Paoline, Roma 1964²; ID, *La tradizione e le tradizioni*, [II]. *Saggio teologico* = Biblioteca di cultura religiosa. Seconda serie 92. Ed. Paoline, Roma 1965; *Vatican II, La révélation divine*, = *Unam Sanctam* 70 a b, voll. 2. Ed. du Cerf, Paris 1964 (del vol. II si veda la Quarta parte, sull'ecumenismo nella costituzione «*Dei Verbum*»); L. ALONSO SCHÖKEL, *Il dinamismo della tradizione*. Trad. it. Paideia, Brescia 1970; U. BETTI, *La rivelazione divina nella Chiesa. La trasmissione della rivelazione nel capitolo II della costituzione dogmatica «Dei Verbum»*. Città Nuova ed. Roma 1970; K. RAHNER — J. RATZINGER, *Rivelazione e Tradizione* = *Quaestiones disputatae*, Trad. it. Morcelliana, Brescia 1970; M. THURIAN, *L'unità visibile dei cristiani e la tradizione* = *Ave Minima* 73. A.V.E., Roma 1972, pp. 69-136; A. FRANZINI, *Tradizione e Scrittura. Il contributo del Concilio Vaticano II* = *Ricerche di Scienze teologiche* 15. Morcelliana, Brescia 1978 (Bibl. pp. 329-335).

Nel fare ciò però, Spirito Santo e Parola operano come sul filo delle culture (non si parla, anche qui, della «cultura» in astratto). In effetti Spirito Santo e Parola raggiungono l'uomo, sono per lui significativi solo attraverso una «parola» anche umana, intelligibile: soltanto cioè mediante la parola in qualche modo udibile «dall'uomo», destinatario della lieta e buona Notizia.

In secondo luogo, Spirito Santo e Parola illuminano e configurano di messaggi e di valori le culture, solo sviluppando un certo discorso. Non si può pertanto cogliere compiutamente tali messaggi e valori mediante istantanee, bloccando taluni momenti o personaggi o azioni. Si esige pure, per così dire, la sequenza filmica.¹²² Questo allargamento di luce, di attenzione è richiesto dallo stesso divenire, dalla stessa storicità dell'esistenza umana.

Le precedenti notazioni di questo paragrafo sembrano interessare anche il nostro discorso sul papa. Ci limitiamo a tre rilievi.

Anzitutto la Tradizione in quanto opera dello Spirito e portata dalla storia (culture...) postula una lettura pure filmica della figura neotestamentaria di Pietro. L'intelligenza del disegno salvifico che lo riguarda passa attraverso una certa «organicità» col divenire. Solo il «racconto» può coglierla meno inadeguatamente. Si richiede, pertanto, che la figura di Pietro venga collegata con quella degli altri apostoli; si è impegnati pure nel delineare il senso profetico e tipologico degli apostoli Paolo e Giovanni.¹²³

La Tradizione, ancora, in quanto affidata allo Spirito e alla storia esige che i testi petrini del Nuovo Testamento vengano letti all'interno delle espressioni qualificate della fede della comunità ecclesiale: attraverso esse lo Spirito interpreta e manifesta l'obiettivo semantico della Parola: di questa si ha una progressiva e certa epifania.

Infine, la Tradizione della Parola nella storia, solo mediante lo Spirito Santo può essere colta nella sua dignità ecclesiale e ricomposta in unità anche negli sparsi frammenti

¹²² L. SARTORI, *Il ministero papale nel dialogo ecumenico attuale*, in: *Il servizio di Pietro. Appunti per una riflessione interconfessionale*, cit., pp. 16-17.

¹²³ *Ibid.*, pp. 18.

e nelle parti significative operanti nelle varie chiese e comunità ecclesiali: strutture differenti che la storia ha contribuito a configurare, possono venire maggiormente comprese nella loro più profonda evangelica verità e nel loro significato per l'*Una Sancta*. Anche il papato ne esce così più «comprensibile».

c) Nella riflessione sulla «formula dogmatica»

Non è difficile avvertire che il rinnovamento del ministero del papa a livello ecumenico non può non avvantaggiarsi da uno sforzo di approfondimento dello statuto critico della formula dogmatica.¹²⁴ Pertanto vi dedichiamo qualche considerazione. Ci sembra bene partire dal mistero dell'incarnazione del Verbo.

I) L'Incarnazione del Verbo: sovranità e povertà

Il Cristo dell'*eph-hapax (semel)* (cf. Rom 6,10; Eb 7,27; 9,12; 10,10) è anche il Cristo dell'*heuatōn ekenōsen (semetipsum exinanivit)* (cf. Fil 2,7).¹²⁵ Perciò, se la infinitezza del

¹²⁴ Ci sembra bene segnalare intorno a questo problema K. RAHNER - K. LEHMANN, *Kerigma e dogma*, in: *I fondamenti d'una dogmatica della storia della salvezza*, Parte II = *Mysterium salutis* 2, Ed. it. Queriniana, Brescia 1968, pp. 166-269 (Bibl. pp. 265-269); K. RAHNER, *Che cos'è un «asserto dogmatico?»*, in: *Saggi teologici*, = Bibl. di cultura religiosa, Seconda serie 62, Trad. it. Ed. Paoline [Roma 1965]; H. HAMMANS, *Lo sviluppo del dogma nella teologia cattolica contemporanea*, in «Concilium» 3 (1967), pp. 123-145; W. KASPER, *Il rapporto tra Evangelo e dogma: riflessioni storiche su un tema attuale*, in «Concilium» 3 (1967), pp. 165-180; W. SCHULZ, *Dogmenentwicklung als Problem der Geschichtlichkeit der Wahrheitserkenntnis. Eine erkenntnistheoretisch - theologische Studie zum Problemkreis der Dogmenentwicklung* = *Analecta Gregoriana* 173. Università Gregoriana Pontificia, Roma 1969; W. KASPER, *Il dogma sotto la Parola di Dio* = *Giornale di Teologia* 19. Trad. it. Queriniana, Brescia 1968; J. RATZINGER, *Storia e dogma*. Trad. it., Jaca Book, Milano 1971; COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Pluralismo. Unità della fede e pluralismo teologico* = *Nuovi Saggi teologici* 3. Ed. Dehoniane, Bologna 1974; G.B. SALA, *Dogma e storia nella Dichiarazione «Mysterium Ecclesiae»*. Ed. Dehoniane, Bologna 1976; M. HOFMANN, *Theologie, Dogma und Dogmenentwicklung im theologischen Werk Denis Petau's, Mit einem biographischen und einem bibliographischen Anhang*. Herbert Lang Bern, Peter Lang Frankfurt/M und München 1976; K. RAHNER, *Storia dei dogmi e della teologia di ieri per domani*, in: *Dio e Rivelazione, Nuovi Saggi VII* = *Biblioteca di Cultura religiosa* 74. Ed. Paoline, [Roma 1981], pp. 13-57.

¹²⁵ Cf. G. STAEHLIN, ἁπαξ, in: *Grande lessico del Nuovo Testamento*. Trad. it., I, Brescia 1965, coll. 1019-1024; ID, ἐφάπαξ, in: *Ibid.*, coll. 1025-1028; A. OEPKE, κενόω, in: *Ibid.*, Vol V, Brescia 1969, coll. 329-333; H.U. VON BALTHASAR,

Figlio di Dio in Cristo stabilisce l'unicità e la singolarità, l'assolutezza e la sovranità del suo «accamparsi» nella storia umana e del portarla al Padre: il limite della natura umana individua da lui assunta spiega le «umili» espressioni della divinità del Verbo. Comporta la «provvisorietà» di un orizzonte esistenziale creato e della condizione umana e varie forme di solitudine dell'uomo su su fino all'esperienza della morte (si pensi alla teologia del Servo sofferente di Isaia riletto in termini neotestamentari).

Queste due componenti — assolutezza e limite — attraversano il Vangelo del Cristo: che venga esso inteso come la salvezza totale e definitiva dell'uomo o riguardi le sue forme di trasmissione (Bibbia e Tradizione).¹²⁶ In ambedue i casi, pur col beneficio di alcune distinzioni, si dà unicità e assolutezza (non c'è salvezza che in Cristo, cf. Atti 4,12) e limite: la comunicazione del «contenuto» è come circoscritta dalla mediazione culturale, la sua intelligibilità è come affidata al limite insuperabile, perché creaturale, di una certa «umanità».

Tali notazioni vanno pure tenute presenti, nella misura in cui sono pertinenti, nella lettura del servizio petrino del papato. Come segno e strumento di salvezza, perciò, in particolare come ministero di unità a livello di ecumenismo interconfessionale, anche il papato «riflette» ed esprime, nella propria comprensione dogmatica sia la sovranità sia il limite della Parola.

II) *La formula dogmatica: lo statuto critico*

Nel modo che apparirà, la sovranità e unicità dell'*eph-apax* e la «povertà» attestata letteralmente dall'*heauton ekenosen* «segnano» ogni formula dogmatica.

Non ci vuole molta fantasia per richiamarsi qui all'importante *Dichiarazione «Mysterium Ecclesiae»* della s. Congre-

Mysterium paschale, in: *L'evento Cristo*, Parte II = *Mysterium Salutis* 6, Ed. it. Queriniana, Brescia [1971], pp. 184-238; ID., *Lo Spirito e l'istituzione. Saggi teologici IV*. Trad. it. Morcelliana [Brescia] 1979, pp. 103-114.

¹²⁶ Cf. D. BONIFAZI, *Dogma*, in: *Dizionario Teologico interdisciplinare*, I, Marietti, Torino 1977, p. 710.

gazione per la dottrina della fede (24.6.1973).¹²⁷ Questo testo è stato valorizzato anche a livello di documento ecumenico ufficiale.¹²⁸ In esso si parla pure del «condizionamento storico che incide sulla espressione della rivelazione. In merito a tale condizionamento — si legge nel testo — si deve anzitutto osservare che il senso contenuto nelle enunciazioni di fede dipende, in parte, dalla peculiarità espressiva di una lingua usata in una data epoca e in determinate circostanze. Inoltre, avviene talora che qualche verità dogmatica in un primo tempo sia espressa in modo incompleto, anche se falso mai, e in seguito, considerata in un più ampio contesto di fede o anche di conoscenze umane, riceva più completa e perfetta espressione. La chiesa, ancora, quando fa enunciazioni nuove, intende confermare o chiarire quel che, in qualche modo, è già contenuto nella Scrittura e in antecedenti espressioni della Tradizione, ma abitualmente si preoccupa anche di dirimere certe controversie e di sradicare errori; e di tutto questo si deve tener conto, perché quelle enunciazioni siano rettamente interpretate. Da aggiungere, infine, che sebbene le verità che la chiesa con le sue formule dogmatiche intende effettivamente insegnare si distinguano dalle mutevoli concezioni di una determinata epoca, e possano essere espresse anche senza di esse, può darsi tuttavia che quelle stesse verità dal sacro magistero siano enunciate con termini che risentono di tali concezioni.

Ciò premesso — continua la *Dichiarazione* — si deve dire che le *formule* dogmatiche del magistero della chiesa fin dall'inizio furono adatte a comunicare la verità rivelata, e che restano per sempre adatte a comunicarla a chi le comprende rettamente. Ma questo non vuol dire che ciascuna di esse lo sia stata o lo resterà in pari misura. Per tale motivo i teologi si sforzano di delimitare con esattezza qual è l'intenzionalità di insegnamento che è propria di quelle diverse formule, e con questo loro lavoro offrono una qualificata collaborazione al

¹²⁷ SACRA CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, *Declaratio «Mysterium Ecclesiae» circa catholicam doctrinam de Ecclesia* (24 giugno 1973), in *Enchiridion Vaticanum* 4, Ediz. Dehoniane, Bologna 1978, pp. 1660-1685.

¹²⁸ Cf. DIALOGO UFFICIALE LUTERANO-CATTOLICO ROMANO NEGLI U.S.A., «*Ministero e Chiesa universale. Atteggiamenti divergenti di fronte al primato papale*», cit., n. 54.

magistero vivo della chiesa, al quale rimangono subordinati. Per lo stesso motivo può, inoltre, accadere che antiche formule dogmatiche o altre ad esse connesse rimangano vive e feconde nell'uso abituale della chiesa, ma con opportune aggiunte espositive ed esplicative, che ne mantengano e chiariscano il senso congenito. D'altra parte, è ancora avvenuto che, nel medesimo uso abituale della chiesa, ad alcune di quelle formule, sono subentrate espressioni nuove che, proposte o approvate dal sacro magistero, ne indicano l'identico significato in modo più chiaro e completo». ¹²⁹

Alcune puntualizzazioni.

Primo rilievo: il dogma e la formula dogmatica, come modalità di intelligenza della Parola nello Spirito, sono risposta ad una domanda che la storia della comunità ecclesiale e del suo orizzonte culturale pone. Evangelizzano dunque la storia. Nel suo cammino, il lieto e buon annuncio, «veicolato» dalla formula dogmatica, non è soltanto fermento deposto nel cuore dell'umanità; è pure, diciamo, luogo di accoglienza di nuovi interrogativi dell'esistenza umana.

Così però, se il Vangelo della formula dogmatica entra nella storia, se si dispiega nel tempo per illuminare le vicende dell'uomo, se interpella le culture volgendole verso autentici traguardi di trascendenza: le culture a loro volta, in certo qual modo, rileggono il Vangelo della formula dogmatica e lo «fanno» effettivamente lieta e buona Notizia. Ma con ciò stesso (nuovamente), oltre alla absolutezza, alla normatività universale, una specie di «limite» e quindi di povertà risulta componente del dogma e della formula dogmatica: una povertà che comporta la relativizzazione (benintesi, non il relativismo assoluto).

Secondo rilievo: quanto è stato appena detto è schema di riflessione che, riguardando pure il dogma e la formula dogmatica del primato e dell'infallibilità del papa proposte con autorevolezza e solennità nel Vaticano I, permette di trarre alcune conclusioni.

Anzitutto, non dovrebbe recare meraviglia il fatto che si

¹²⁹ Cf. SACRA CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, *Declaratio «Mysterium Ecclesiae» circa catholicam doctrinam de Ecclesia*, cit., n. 5, in: *Enchiridion Vaticanum*. Ed. Dehoniane, Bologna 1978, pp. 1673-1675.

parli di molteplicità di «modelli» di papato rilevabili nella storia della chiesa come espressione varia di uno specifico carisma elargito, nello Spirito, alla chiesa, dal Cristo: tale molteplicità di modelli, salva la sostanza della volontà del Cristo e fatta astrazione, talora, da aspetti negativi, da slabbrature che accompagnano questa o quella storicizzazione del carisma papale, non solo è legittima, ma anche «auspicata» dalle differenti circostanze e situazioni storiche in cui la chiesa pur vive.

Non dovrebbero, inoltre, interpretarsi in termini di «aggressione che occorre contenere» l'affermazione critica, priva di animosità, dell'esistenza a livello ecumenico, di pseudo-problemi sul papato e quella della necessaria ermeneutica teologica del papato.¹³⁰

Infine, in base alla *Dichiarazione «Mysterium Ecclesiae»*, dovrebbe smobilitare l'apprensione di certi animi, pur amanti della chiesa, a fronte di un giusto sforzo di ricerca teologica al fine di conseguire una migliore e più corretta lettura degli stessi dogmi sul papato proposti negli ultimi due concili Vaticano I e Vaticano II. Circa questi concili, ricordiamo quanto osserva la parte cattolica nel Documento ufficiale luterano-cattolico romano *«Ministero e chiesa universale. Atteggiamenti divergenti di fronte al primato papale»* (4 marzo 1974): «Il concilio Vaticano I, nell'affrontare i problemi e gli errori specifici del proprio tempo, capì che era cosa d'importanza cruciale concentrarsi sul papato, al fine di salvaguardare la libertà evangelica della chiesa dalle pressioni politiche e la sua universalità in un'epoca di lacerante particolarismo nazionalistico. Tuttavia il concilio ha avuto l'inclinazione ad accentuare gli aspetti giuridici del papato più di quanto i bisogni della chiesa richiederebbero nel contesto più ampio del nostro tempo. È diventata cosa evidente che il ministero papale, quale compito spirituale ed evangelico, può e ha bisogno di trovare una espressione più piena e più perfetta di quanto non fosse possibile nel concilio Vaticano I. Il concilio Vaticano II ha già avviato questo processo».¹³¹

¹³⁰ Cf. K. RAHNER, *Pseudo problemi nella discussione ecumenica*, in: *Dio e Rivelazione. Nuovi Saggi VII*, cit., pp. 59-83.

¹³¹ DIALOGO UFFICIALE LUTERANO — CATTOLICO ROMANO NEGLI U.S.A., *«Ministero e Chiesa universale. Atteggiamenti divergenti di fronte al primato papale»*, cit., n. 55.

Terzo rilievo: non dovrebbe suscitare allarmismo il fatto di portare avanti un paragrafo (sull'intelligenza del papato) nel capitolo dell'«ordine o “gerarchia” nelle verità della dottrina cattolica». ¹³² Se scritto secondo la corretta esegesi di questa espressione e da figli della Chiesa, tale paragrafo, non solo non mortificherà il ministero papale, ma potrà risultare promozionale di una più vera e più piena comprensione di esso, nel confronto con la «Parola di salvezza» (Atti 13,26).

Concludiamo il nostro studio. Se — come speriamo — le presenti riflessioni sono portatrici di un autentico *sensus Ecclesiae* e sono criticamente giustificate, possono contribuire a promuovere un nuovo pensare ed una nuova prassi. Possono perciò contribuire a promuovere la speranza. Ricordiamo, a proposito di questa, i paragrafi 10 e 11 della *Dichiarazione comune* di Papa Paolo VI e di F. Donald Coggan, arcivescovo di Canterbury (Città del Vaticano, 29 aprile 1977): «Essere battezzati in Cristo è essere battezzati nella speranza “e la speranza non delude perché l'amore di Dio è stato riversato nei nostri cuori per mezzo dello Spirito Santo che ci è stato dato” (Rom 5,5). La speranza cristiana si manifesta nella preghiera e nell'azione, nella prudenza, ma anche nel coraggio». ¹³³

¹³² Cf. *Decreto «Unitatis Redintegratio»*, 11. Per un orientamento bibliografico si veda Y. CONGAR, *Diversities et communion*, cit., p. 184, nota 1.

¹³³ Cf. ARCIC, *The Final Report*, Windsor, September 1981. CTS/SPCK [London 1982], p. 122.

Tavola rotonda*

diretta da
LUIGI SARTORI

L. SARTORI: L'ultima relazione è normalmente quella nella quale sfociano tutte le altre, problematizzando e risuscitando da capo la discussione. Propongo quindi di seguire la procedura dello scorso anno e di unire insieme il dibattito pertinente alla quarta relazione e la tavola rotonda. Il problema più diretto e specifico è quello dell'apporto che la storia dà al costituirsi del primato. A livello di dialogo ecumenico abbiamo sentito che ormai non si può più stare dentro la camicia di forza dell'opposizione tra *ius divinum* e *ius humanum*; non si può più ricorrere al dilemma: «primato tutto istituzione divina, o del tutto creazione dell'uomo». Mi sembra che il problema sia quello di giustificare e spiegare l'apporto che la storia dà alla decifrazione e alla concrezione del tema del primato, come giustamente afferma il prof. Pottmeyer. La storia è anche il mondo del possibile, che va anche al di là della realtà già realizzata (anche nella Bibbia); e nella storia troviamo strumenti interpretativi della parola, ma anche incontriamo bisogni nuovi che nascono, esigenze di unità secondo questo o un altro tipo; strumenti operativi e forme per esercitare e realizzare il ministero dell'unità. La domanda, dunque, ritorna: come giustificare l'apporto della storia nella concrezione di questo primato? Il prof. Pottmeyer ha già indicato una prospettiva, segnalando un problema assai delicato del dialogo con i protestanti, e che a me sembra molto interessante. Ormai in tutti i dialoghi ecumeni-

* La «Tavola rotonda» comprende anche la discussione seguita alla relazione del prof. Valentini.

ci si va verso una rivalorizzazione dell'apporto umano e della cooperazione dell'uomo; non più umano solo sotto il segno del diavolo, bensì anche sotto il segno di Dio. Anche il prof. Valentini ha detto che l'aspetto da sottolineare maggiormente dovrebbe essere quello pneumatologico, al fine di valorizzare l'apporto dello Spirito Santo alla comprensione della chiesa e della Bibbia. Quindi, secondo questa interpretazione, il problema della giustificazione dell'apporto della storia nella concezione del primato deve decidersi alla luce di un rapporto migliore tra cristologia e pneumatologia. Personalmente ritengo interessante il fatto che nel dialogo ecumenico — soprattutto in quello americano — si segnali come più adeguata la teologia di Luca che non quella di Giovanni: infatti, mentre Giovanni presenta prevalentemente lo Spirito Santo come dono post-pasquale, del Cristo risorto, Luca presenta lo Spirito Santo in perenne attività e già fin dalla fase dell'Incarnazione. Credo che questa potrebbe costituire una prima pista di discussione all'interno della quale far confluire il nostro dibattito, nel tentativo di giustificare la partecipazione umano-storica nella concezione del primato. Una seconda pista di discussione potrebbe riguardare il processo di legittimazione, che fa partire da un'esperienza d'oggi e ritornare al passato. Ormai in tutti i testi ecumenici si segnala una certa ammissione del primato di Pietro: difficilmente, però, si accede all'idea di successione, difficilmente si ammette che quel primato debba continuare. Sorge allora il problema: come collegare ciò che viene dopo con ciò che lo precede? Aggiungo che, se nei dialoghi non si accetta più l'idea che il primato sia una realtà *contra Evangelium*, nemmeno però si condivide l'idea che il primato sia una realtà *secundum Evangelium*. Come si potrebbe, invece, precisare il senso dell'«essere secondo il Vangelo», senza dover ricorrere ad un'esegesi quasi giuridica, che lo vorrebbe trovare già quasi precostituito nel Nuovo Testamento? A tale proposito, il «Documento» americano parla di «traiettoria». Come interpretare tale termine? Come qualcosa che rientra in un segno provvidenziale? È equivalente al fare appello alla pneumatologia? Per rispettare l'ambiguità dell'umano, si preferisce a volte sottolineare il fatto che, anche quando si desse il caso di ispirazione e di infallibilità in una determinata persona, si dovrebbe parlare piuttosto di dono di Dio: è Dio

che rimane fedele! E non si dovrebbe pensare all'ispirazione o all'infallibilità come a prerogative possedute da uomini! È soltanto Dio che può garantire la verità in certi momenti e in certi atti. Una terza traccia di discussione potrebbe concernere il discernimento. Siamo abituati ormai al monito: la sostanza permanente di un valore deve essere riscoperta, mettendo insieme il più possibile tutte le esperienze storiche in cui quel valore si è concretizzato. Allora, quali criteri ci aiutano a discernere la sostanza del primato, tenendo conto che dovunque c'entra l'uomo, ivi si insinua anche l'ambiguità? Un'altra area di discussione viene dagli interrogativi sollevati dal prof. Valentini, che mi sembra abbia spostato tutta l'attenzione sul problema: *quale unità oggi è possibile? Quale unità oggi è voluta da Dio?* Personalmente mi sembra che l'evento ecumenico nella sua complessità ha portato alcuni — e non solo tra gli spregiudicati, pensiamo a Congar! — a porsi il seguente problema radicale: abbiamo il diritto di chiedere un'unione delle chiese ed un'unità di cammino, del tipo di quelle vissute antecedentemente alla rottura? Non è possibile, invece, ipotizzare un tipo un po' diverso di unità? Il fatto stesso della resistenza e della incapacità a modelli vecchi, non potrebbe interpretarsi come segno che l'unità — per la quale deve funzionare il primato — non può essere qualche cosa di prescritto *a priori*, bensì qualche cosa da reinventare sempre daccapo? Il problema prioritario, pertanto, non è: quale papa? ma quale unità? La relazione del prof. Valentini ha adottato la forza della provocazione, dando quasi l'impressione che abbiamo lavorato inutilmente finora. Ci saremmo finalmente accorti — dopo lungo e travagliato cammino ecumenico — che conviene lasciare che tutte le confessioni rimangano così come sono? Il primato del papa apparterrebbe, perciò, solo alla storia del secondo millennio? Addirittura solo alla tradizione romano-cattolica? Così da non poter rivendicare valore per la chiesa universale? A questo punto, mi permetto di aggiungere tre miei problemi personali, che sono però in sintonia con la problematica ecumenica; e li offro come contributo per vedere se qualcuno mi aiuta a dar loro una soluzione. In primo luogo: bisogna o no distinguere qual è la differenza tra la comunione dentro la comunità locale e la comunione tra chiese o comunità locali? Il mistero della comunione penso che debba concretizzarsi in

modo diverso, tra l'un caso e l'altro. Nei testi del dialogo ecumenico (anche nel BEM) si sottolinea un preciso salto, che sarebbe avvenuto nei primi tempi della storia del cristianesimo. Tra il primo e il secondo secolo, la forma tripartita del ministero (vescovo, presbiteri, diaconi) si è modificata passando dalla *koinonia dentro le comunità* alla *koinonia tra le comunità*. L'episcopo è diventato il supervisore di tante comunità; mentre i singoli presbiteri sono diventati principio di unità all'interno di singole comunità. La domanda che allora mi pongo è la seguente: perché non si potrebbe pensare ad un salto altrettanto importante, quando si è trattato, o si tratterà, di realizzare un ministero di comunione tra tutte le chiese? Penso che si debba veramente superare e lasciar da parte la teoria di Rahner, che pensava al papato in termini di grado ulteriore nel sacramento dell'ordine! Se è vero che la realtà sacramentale del ministero culmina nell'episcopo, è chiaro che bisogna ricorrere a qualcosa d'altro per spiegare il ruolo storico del primato del papa. La seconda mia riflessione è questa: mi sembra che ci si possa riferire, almeno come analogia, al cambiamento significativo di interpretazione, operato dal Vaticano II per quanto concerne la strutturazione storica del sacramento dell'ordine. Nella *Lumen Gentium* (n. 28), a differenza che nel concilio di Trento si parla di un *ministerium ecclesiasticum*, istituito da Cristo, ma la distribuzione di ruoli in vescovi, presbiteri e diaconi, viene genericamente fatta risalire ad un esercizio (non all'essenza) di antica data. Si impone, pertanto, una re-interpretazione del Vaticano I. L'ultima mia osservazione è la seguente: parto dall'interrogativo: come mai nei primi secoli non c'è un appello ai testi petrini da parte dei papi? Vorrei che si discutesse della presenza mistica di Pietro nella chiesa di Roma; e mi chiedo come mai non si faccia cenno a tale teoria nei testi ecumenici. A me sembra, invece, che il discorso sia molto importante. Secondo la concezione mistica (o anche devozionistica), la chiesa antica viveva moltissimo la sua realtà di chiesa spirituale. Il primato della prospettiva spirituale lo ho rintracciato fin dentro al medioevo, studiando l'ecclesiologia di s. Antonio di Padova. Nell'antichità era molto forte la convinzione che la chiesa della terra, nei suoi vari luoghi godeva della protezione dei santi martiri che l'avevano

fondata. A Roma si contava sulla devozione a Pietro e Paolo. Non era, quindi, solo un esercizio giuridico di poteri che garantiva la sussistenza della chiesa romana! Fino a tutto il medioevo l'*ecclesia spiritualis* o dei santi, o celeste ed escatologica, era veramente sentita come parte decisiva della chiesa intera.

G. GIBERTI: Probabilmente il cultore della mia disciplina si trova più in difficoltà degli altri, perché maneggia una materia fluida e meno precisata. Per quanto riguarda l'apporto della storia nella concrezione di questo tema, non penso che sia fuori posto richiamare l'esistenza di una doppia concrezione. Se è vero che la storia ha verificato la concrezione di questo tema, è però anche vero che ha verificato la concrezione della formazione di altre maniere di intendere la chiesa e il servizio all'interno della chiesa. Quindi, o si sceglie la formula semplicemente della condanna di tutto ciò che esce da una determinata visuale, e allora il problema è già risolto, oppure bisogna cercare di individuare l'accettabilità, o la parte di accettabilità delle altre concrezioni.

Per quanto riguarda il valore dell'apporto dello Spirito Santo per la fondazione di un discorso più equilibrato sul rapporto fra cristologia e pneumatologia, la mia preferenza va per Giovanni (invece che per Luca) nonostante le sue parole sullo Spirito siano molto più ridotte. Tutto fa pensare che in Giovanni, al di là dell'apparenza, senza la pneumatologia non siano comprensibili né la cristologia né l'escatologia. Non ne tengono conto tanti commentatori, che saltano abbastanza facilmente proprio il discorso di addio di Gesù. Ma qual è il criterio di giudizio per evidenziare ciò che lo Spirito dice alla chiesa? Come lo Spirito rivela quelle cose che si riferiscono al «venire» di Gesù, a quel «venire» di Gesù che è il ritorno al Padre? Gli scritti lucani sembrano dare un'interpretazione di un intervento dall'alto; gli scritti giovannei invece — e non soltanto il Vangelo — presentano una criteriologia che sta tutta all'interno di un dialogo tra un «noi» di autorità ed un «voi» di accoglimento. Credo quindi che esista un ministero collegato prettamente all'annuncio, perché è tutto nella prospettiva di «ciò che era all'inizio». E invece meno chiaro come questo ministero sia da riferirsi a quelle personalità di apostoli che hanno una funzione reci-

procamente complementare. È sempre comunque utile l'attenzione contemporanea al Vangelo e alle lettere giovannee. Per la chiesa d'oggi ritengo di assoluta importanza che in un'epoca tarda — tra la fine del I e la fine del II secolo — si trovi una riflessione così forte, sia pure temperata, sul ministero petrino. Credo che questo debba essere estremamente indicativo, al punto che quello che stupisce non è tanto che nel II secolo ci sia ancora il riferimento a questi testi ma che tale riferimento non ci sia più. Parecchi dei contenuti che si sono trovati nella vita della chiesa successiva a Pietro portano a non ignorare che in quel momento la figura di Pietro non può più essere guardata soltanto come quella di un personaggio idealizzato, che rappresenta ancora in qualche modo l'epoca d'oro, ma che non ha più nessun influsso sul presente. La trasmissione a Pietro dell'ufficio pastorale sembra indicare che in concreto il luogo dell'incontro sarà in quel ministero pastorale di Pietro; questo sembra essere il fondamento di ciò che viene dopo.

V. PERI: Mi limiterò a due soli punti, perché ci saranno altri ai quali risponderanno il prof. Pottmeyer e il prof. Valentini. In primo luogo il prof. Sartori chiede se la storia può portare al riconoscimento di un ministero petrino. A mio parere storia, ancora comunemente, suona per molti come ha suonato per secoli, cioè in senso obbiettivo, intesa come svolgimento di fatti avvenuti in seguito a episodi conosciuti, naturalmente registrati e raccontati. In tutta la storiografia antica e umanistica, oltre ad essere considerata in senso materiale, la storia è considerata anche come registrazione di documenti in serie cronologica ed è di solito condita con un commento morale lecitissimo. Cioè si guardano nella storia i grandi casi — nel nostro caso santi e papi, ma in altri casi imperatori e re — per vedere come si fa e che esempio di umanità propongono; anche questo è un tipo di storia. A mio parere, nell'ultimo secolo, almeno in area laica (nel senso moderno) storia è invece un'interpretazione ultima complessiva di tutte le notizie e capacità di conoscenza di ciò che è accaduto, ma anche di discriminazione sul significato degli eventi. Naturalmente, quando si passa da un registro storicistico alla storia della chiesa — che non può accettare lo storicismo, perché altrimenti sarebbe come dire che la verità

consiste nell'ultimo Hegel arrivato — direi che questo metodo odierno di intendere la storia, come senso profondo di ciò che è capitato e fatto dall'uomo, è fatto necessariamente *sub lumine revelationis*. Ciò equivale a dire che lo storico della Chiesa — se lo è e se ci riesce — è guidato in ultima analisi nella verità della sua ricerca dallo Spirito Santo. Io credo che ciò è sacrosanto, anche se naturalmente non esclude, ma suppone il concorso umano della conoscenza storico-scientifica e tutti i metodi più moderni. Quindi il modo per vedere che cos'è il primato, il modo per vedere se questo fa parte della struttura della rivelazione e se è una struttura portante del ministero cristiano, lo abbiamo attraverso lo Spirito Santo. È quest'ultimo che fa riconoscere ciò che è vero e ciò che è falso in tutta la struttura della chiesa. La mia seconda considerazione è una domanda rivolta a voi tutti: perché solo a metà del IV secolo c'è il ricorso ai testi petrini da parte di Roma per giustificare il primato; prima se ne erano dimenticati o non avevano fatto gli studi? Questo sarebbe come dire: qual è la frase nella Scrittura che giustifica l'istituzione del sacramento della cresima? Frase che ovviamente nella Sacra Scrittura non c'è. Ciò non toglie tuttavia che la cresima sia esistita fin dai primissimi secoli del cristianesimo. Quindi la realtà della cresima esisteva molto prima che si sia pensato di trovare un fondamento biblico: prima si vive e poi si chiarisce una giustificazione. Se al posto della cresima mettiamo il primato, io sono certo che la realtà ministeriale di un primato petrino è stata correttamente esercitata fin dagli inizi, ovviamente non al modo di Pio IX; e credo che questo si possa provare storicamente.

G. GHIBERTI: Personalmente credo che sia meno difficile provare il principio di successione che il principio della identificazione della successione. Mi sembra che all'interno del Nuovo Testamento l'idea che Pietro e gli apostoli, fatte le debite distinzioni, debbano avere dei successori nell'ufficio sia chiara. Vorrei tuttavia sapere se esiste qualcosa che indica l'identificazione della successione.

V. PERI: Personalmente la parola successione la lascerei fuori da questo contesto, perché, quando ci riferiamo all'esercizio di un ministero, di un ruolo per tutta la chiesa

universale da parte del vescovo di Roma, dal punto di vista storico non possiamo trovare espliciti richiami ad una successione episcopale, presupposta dagli antichi come ortodossa e legittima. Possiamo però dire — e qui mi ricollego al discorso che ho fatto precedentemente — che, come per la cresima c'era questo esercizio sicuramente sacramentale, così anche per l'esercizio del primato la *sedes Romana* fu da tutti accolta tranquillamente come un fatto naturale, ovviamente — e mi ripeto — non nelle forme del 1900. Nel primo concilio, quando i cristiani si danno un'organizzazione ed un riconoscimento legale sancito dall'imperatore romano, si modellano su ciò che già esiste, sulla consuetudine delle chiese; ed in questo periodo nessuno nega che Roma è sempre stata citata come la *prima sedes*. In quel periodo quindi non era necessario citare testi della Sacra Scrittura, perché si era sempre fatto così, il fatto appariva ovvio, era la vita della chiesa. Solo nel 381, nel corso del secondo concilio, quando nasce una nuova città, la quale pretende di inserirsi nell'ordine preesistente al concilio di Nicea, allora si inizia a ricercare il perché di questo nel testo petrino, che valeva anche per la fondazione di ogni episcopato. A me quindi sembra che, quando si rende necessaria una giustificazione di ordine scritturistico o teologico, non è detto che essa non operi già da tempo.

L. SARTORI: In questo modo si ritorna a quell'argomentazione che si faceva sempre: il primato deve esistere, nessuno lo rivendica se non questa seconda Roma; dunque... Rimane comunque il problema. A noi interessa se la giustificazione sia stata portata non come fatto storico, ma come fatto divino. E, a livello ecumenico, se si mostra che la si è portata già nei primi secoli, invece che nel IV secolo, ciò ha la sua importanza.

H.J. POTTMEYER: Vorrei riprendere una questione concernente il significato tipologico di Pietro. Esiste certamente l'uso tipologico della figura di Pietro. A questo punto ci si deve chiedere perché è Pietro che fa il tipo, non Giovanni o Giacomo. Nasce così nuovamente la questione storica. Anche se si concede l'uso tipologico, la questione non è finita, ma si pone nuovamente. Per quanto riguarda poi le

quattro tradizioni, la problematica è ancora più complessa. Riferendomi al capitolo 21 di Giovanni, credo che qui si cerchi la convergenza della tradizione giovannea e di quella matteana e petrina. Penso che la chiesa giovannea ha visto la necessità di collegarsi con l'altra chiesa in questo processo di sviluppo della chiesa universale. Penso poi che oggi non si possa dire che esiste una tradizione paolina protestante, che legittimamente si possa accontentare di non conoscere Pietro.

D. VALENTINI: Credo che, per comprendere qualche cosa dell'ecumenismo, sia importante tenere presente anche il futuro, oltre che il passato. Vorrei inoltre aggiungere che, per quanto riguarda il significato della storia, diritto divino e diritto umano, non c'è una possibilità di alternativa e di separazione fra l'uno e l'altro. I diversi studiosi dell'ecumenismo sono arrivati alla conclusione che l'uno e l'altro, sia pure in misura diversificata, sono presenti in ogni attività della chiesa. A me sembra che questo sia un campo da approfondire in riferimento alla presenza dello Spirito Santo all'interno di un'unica storia della salvezza, sia pure trascendentale e categoriale, generale e particolare, dando così il dovuto spazio a quel che significa affermare che è lo Spirito Santo che edifica, con tutto l'uomo, la sua chiesa. Bisogna poi distinguere che cosa si intende per primato, per Vangelo e per primato secondo il Vangelo. Il primato non è un concetto definito nei suoi contenuti; ci sono motivi storici, dogmatici, teologici che lo impediscono. Ogni discorso è provvisorio; e ogni provvisorietà è una profezia che mi legge il presente e perciò mi salva. Per Vangelo si intende quello fontale o quello della Sacra Scrittura? Personalmente credo che si intenda la Sacra Scrittura. E, se si intende in questo senso la tradizione, nel senso autentico della *Dei Verbum*, essa viene allora ad assumere un suo ruolo specifico. Un capitolo intero della *Dei Verbum* è dedicato a mettere in evidenza che il primato è secondo il Vangelo. Quale unità poi è desiderabile oggi? Io credo che oggi è impossibile fare la teologia sul papato standosene all'interno del papato; stando cioè all'interno della chiesa cattolica. Le altre chiese hanno il dovere di aiutare a rinnovare teoreticamente e operativamente il papato, perché questo non è solo della chiesa cattolica, ma

dell'unica vera e santa chiesa di Dio. Questa osservazione include la necessità che nel fare teologia si tengano presenti anche i documenti ecumenici, perché anche in questi è presente lo Spirito. Quindi oggi per fare teologia, oltre che la santa chiesa, un luogo peculiare è anche l'ecumenismo. Bisogna poi vedere se facciamo teologia ecumenica sul papato per rendere le strutture più perfette, o se ci preme anzitutto di edificare la speranza dell'uomo d'oggi, anche con strutture imperfette. Altro è impostare un ecumenismo che va in una direzione unilaterale, e altro è allargare l'ecumenismo a problemi più ampi. Diverse volte facciamo un discorso sul papato, senza pensare che molte persone attendono una risposta ed un aiuto dalla parola autorizzata della chiesa. Non esiste una risposta conclusiva alla domanda su quale sia l'unità desiderabile, ma possiamo solo formulare una risposta provvisoria. Credo poi che non si possa addivenire ad un'unica risposta su questo punto; non lo esige il dogma e non lo permette la situazione. Il problema della pluralità di modelli di chiesa, esistenti nella storia della chiesa, e il fatto che questi modelli hanno avuto una loro funzione salvifica, non permette di dire che una determinata visione di unità della chiesa sia l'unica possibile. Noi siamo pellegrini verso una risignificazione del papato all'interno di un certo momento di trapasso inedito culturale; mi pare che i nostri discorsi su questo punto convergano verso la prospettiva di una salvezza di Cristo per l'uomo d'oggi.

Ovviamente, nessuno può dire che questo è un modello, tanto meno che è un modello «definito». Infine, per quanto riguarda la comunione, chi organizza nel tempo e nella storia dell'uomo e delle nazioni i vari frammenti ai fini di una chiesa dicibile, significativa e convincente è in definitiva lo Spirito Santo. Egli è Colui che costruisce il corpo della chiesa e le dona l'intelligenza. In questo contesto va posto pure il problema del che cosa significa una formula dogmatica, del che cos'è la storia dei dogmi, lo «sviluppo» di un dogma e, in particolare, del che cos'è storia «sviluppo» e ermeneutica del dogma papale. È, questo, un discorso fondamentale per il futuro della chiesa del Signore Gesù.

INDICE

Introduzione (<i>L. Sartori</i>)	pag. 5
 I. La testimonianza biblica su Pietro e il suo servizio.	
Momenti del recente dialogo ecumenico (<i>G. Ghiberti</i>)	» 11
Discussione seguita alla relazione	» 51
 II. Sul ruolo ecclesiale del vescovo di Roma.	
Il problema attuale nella luce del passato unitario (<i>V. Peri</i>)	» 61
Discussione seguita alla relazione	» 119
 III. Papato e communio ecclesiarum. Il Vaticano I nel Vaticano II - vie per un'intesa cattolica ed ecumenica (<i>H.J. Pottmeyer</i>)	
Discussione seguita alla relazione	» 127
	» 147
 IV. Orientamenti metodologici nuovi sul papato rilevabili nei dialoghi ecumenici ufficiali (<i>D. Valentini</i>)	
	» 155
 Tavola rotonda (diretta da <i>L. Sartori</i>)	» 213

**Finito di stampare
nel mese di agosto 1984
presso
Grafiche Dehoniane Bologna**

